تحرير: جَستن بارت

نقله إلى العربية: محمد سيد سلامة

مرجع أكسفورد
في علم الدين الإدراكي



دار الروافد الثقافية - ناشرون



ابن النديم للنشر والتوزيع

ابن النديم للنشر والتوزيع   دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

تحرير: جَستن بارت

مرجع أكسفورد

في

علم الدين الإدراكي

نقله إلى العربية

محمد سيد سلامة





العنوان الأصلي للكتاب
The Oxford Handbook of THE COGNITIVE SCIENCE OF RELIGION
JUSTIN L. BARRETT

مرجع أكسفورد في علم الدين الإدراكي

جَستن بارت

الطبعة الأولى، 2024
عدد الصفحات: 723
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-204-5
الإيداع القانوني: السداسي الأول/2024

ابن النديم للنشر والتوزيع
وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الإمارات العربية المتحدة – مركز الأعمال
مدينة الشارقة للنشر – المنطقة الحرة
خلوي: 28 28 69 3 961+
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

توزيع: دار الروافد الثقافية – ناشرون
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص.ب. 113/6058
بيروت–لبنان

المحتويات

إهداء

إلى الحبيبتين ليلى وجميلة

مقدمة المترجم

الحمد لله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم وفضله عن سائر الحيوانات بالعقل والتفكير، والصلاة والسلام على النبي المرسل رحمة للعالمين، وبعد؛

فإن ظاهرة انتشار التدين في مختلف الثقافات وعلى مر التاريخ مما يروع الفكر ويحفزه إلى البحث عن قوانينه وسننه، لاسيما إذا تأملنا ما يستلزمه التدين من تكاليف بدنية ونفسانية شاقة بل ومضرة بالجسد أحيانًا كما في الشعائر التي تتضمن ضرب الجسد أو جرح أجزاء منه، ومن إيمان بالغيب والعمل بمقتضاه، كإيمان كثير من الناس بالأرواح الشريرة التي تتلبس البشر والتزامهم بشعائر تستنزف الوقت والجهد لحماية النفس من شرها، وهم مع ذلك لا يشهدون تلك الأرواح شهادتهم الموجودات المادية ولا يستطيعون الربط السببي بين فعل الشعيرة وحماية النفس من تلك الأرواح ربطهم بين سائر أفعالهم اليومية العادية ونتائجها، وما من أمة إلا وفيها طرف من الإيمان بالكائنات الغيبية وما يصاحب ذلك من أعمال شعائرية، "فالدين ظاهرة إنسانية تعم الجماعات البشرية، ظهر مع ظهور جنسنا البشري فيما قبل التاريخ"[1].

ومثل الدين في ذلك مثله كمثل اللغة، فاللغة ظاهرة إنسانية كلية لها أصول مشتركة وعوارض متنوعة. وكان من شأن علماء اللغويات في النصف الثاني من القرن العشرين أن اتجهوا إلى تفحص الإدراك البشري لتعليل ظاهرة اللغة، فيما عرف بالثورة الإدراكية على النزعة السلوكية في علم النفس behaviorism التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين متأثرة بالمناخ الفكري

(1) McCauley, R. N. (2011). *Why religion is natural, and science is not*. (New York: Oxford University Press), p.149.

السائد حينئذ الذي حصر مفهوم العلم فيما هو قابل للقياس والملاحظة والتحقق التجريبي. ولما كان التدين كاللغة ظاهرة إنسانية عالمية متفشية في التاريخ والحضارات، فقد سلك طائفة من علماء الدين مسلك علماء اللغة الذين عوّلوا على الإدراك لتعليل الظاهرة اللغوية، فظهر علم الدين الإدراكي.

وجملة القول في علم الدين الإدراكي أنه علم تجريبي موضوعه الظواهر الثقافية المنتشرة عالميًا وتاريخيًا كالاعتقاد بوجود الأرواح والأشباح والآلهة والحياة الآخرة، وغايته تعليل هذه الظواهر الثقافية بالرجوع إلى كيفية عمل العقل البشري. ولا يستقيم ذلك إلا بافتراض أن للعقول البشرية خصائص معينة يتأتى بها إدراك بعض المفاهيم والتفكير فيها دون بعض. فالعقل البشري لا يعالج كل أصناف المعلومات على السواء، ولكن يتخصص في معالجة أصناف معينة من المعلومات المتوافرة في البيئات والسياقات البشرية، وكما أن بعض الأفكار أيسر على العقل البشري في معالجتها من بعض فكذلك بعض الأفكار أيسر في تبليغها وتداولها من بعض، ولا تُكتب النجاة إلا للأفكار التي هي أيسر في المعالجة والنقل والتبليغ، فتترسخ وتتفشى في المجتمعات، وتتحول إلى أفكار ثقافية يجتمع عليها الناس. ومن جملة الأفكار الثقافية الأفكار الدينية المنتشرة في أنحاء العالم وعلى مر الأحقاب والأزمان، ويرى علماء الدين الإدراكي أن جنس هذه الأفكار سيستمر في البقاء والانتشار لما فيها من ملاءمة لآليات الإدراك البشري.

ويؤرخ لظهور علم الدين الإدراكي عادة بالعام 1990، وهو العام الذي ظهر فيه كتاب "إعادة النظر في الدين: ربط الإدراك بالثقافة Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture" وهو لإيرنست تومَس لاسن Ernest Thomas Lawson الأستاذ الفخري بمعهد الإدراك والثقافة بجامعة كوينز بأيرلندا الشمالية، بالاشتراك مع الفيلسوف والأنثروبولوجي رُبرت ماكولي Robert N. McCauley الأستاذ بجامعة إيموري بالولايات المتحدة ومدير مركز العقل والدماغ والثقافة في قسم علم النفس بالجامعة. وقدر صدّرا كتابهما بذكر استيائهما من الطريقة التي يسلكها كثير من المشتغلين بدراسة الدين في

الجامعات الغربية، وكان ذلك من دواعي تأليفهما الكتاب؛ ذلك أن الغالب على دارسي الأديان والثقافات الانحياز إلى أحد المسلكين: إما الرفض التام للتنظير التعليلي الطبيعي لأي شيء ديني، وإما الاختزال التجريبي العامد إلى ازدراء الأديان والحط منها وبيان تهافت معتقداتها.

ومن الفريق الأول طائفة كبيرة من الإنسانيين وبعض علماء الاجتماع الذين يعتنون بدراسة المعنى والتفسير والقيمة للأنظمة الثقافية الرمزية symbolic-cultural systems، وقد دفعهم الخوف والرهبة من إشارات التعالي إلى التواضع المنهجي كما يقول لاسن؛ فأنكروا إمكانية التعليل العلمي المثمر لمجالات واسعة من الأحوال البشرية ورفضوا بالتالي تكوين النظريات عن السلوك البشري، واقتصروا على الوصف والتصنيف دون الاعتناء بالنظريات التحتية (التي تقوم عليها الأوصاف والتصنيفات). وأما الفريق الثاني (الذي يوصف من قبل الفريق الأول بالاختزاليين) فإن هوسهم بنجاح العلوم التجريبية ولّد لديهم هوسًا آخر للانتقاص من محتوى الصدق للمعتقدات الدينية، وأفضى بهم ذلك إلى نظر قاصر ضيق للمناهج العلمية وانتحال نزعة ميتافيزيقية فيزيائية إقصائية.

ويذهب لاسن إلى أن المنهج الأنسب هو الجمع بين الطريقتين، إذ يتفحص كلاهما الدين من جوانب مختلفة ويشتغل كلاهما بالإجابة عن أسئلة مختلفة، والأليق أن يكمل أحدهما الآخر. كما يرى لاسن أن صدق المعتقد وكذبه لا علاقة له بتعليل العمل والاعتقاد الديني. فالإجابة على السؤال: لماذا تنتقل بعض المعتقدات الدينية وتستمر؟ لا علاقة له بكون المعتقد صادقًا في نفس الأمر أو كاذبًا، كما لا يؤثر فيه كون الناس يعتقدون به فعليًا أم لا. فمن الوارد أن تتوارث الأجيال معتقدًا لا يرى الناس صدقه! ومن ذلك الاعتقاد بسنتا كلوس أو بابا نويل، وهو اعتقاد لا يرى الناس صدقه وينتقل مع ذلك من جيل إلى آخر. وكما أن كذب وصدق المعتقد لا يؤثر في انتقاله ضرورةً فكذلك لا يؤثر في تعليل توارثه واستمراره من جيل لآخر. ومع أن كثيرًا من علماء الدين الإدراكي يأخذون الإلحاد مسلمة بدهية يبنون عليها تصوراتهم ويستبعدون بسببه أي تعليلات وجودية غير التعليلات الطبيعية، فإن لاسن ومعه غيره من علماء

الدين الإدراكي يجزمون أن هذا الفن في ذاته ليس خصمًا للدين ولا منافحًا عنه، إذ ليس من مواضيعه نفي أو إثبات صحة المعتقدات الدينية، وما غايته إلا الوصول إلى تعليلات للظاهرة الدينية مع الجزم بأن هذه التعليلات ليست نهائية ولا مطلقة، وممن يرى ذلك جستن بريت وأكو فيسالا وجمس فان سلكي وغيرهم، ويرى بعض علماء الدين الإدراكي إمكان استعمال مخرجات علم الدين الإدراكي في تأييد بعض المعتقدات الدينية[2]

وفي هذا الكتاب الذي بين يديك جمع لأوثق ما صدر من بحوث علم الدين الإدراكي حتى الآن. وقد حرص مؤلفوه على دمج أكبر قدر ممكن من المعلومات مع ذكر مراجعها العلمية لتخرج فصوله بتصورات شاملة لأهم ما تم إنجازه من أبحاث وتجارب على مدار العشرين سنة الماضية. ولذلك يكثر أن ترى في الفصل الواحد حشدًا من النظريات والمفاهيم والمصطلحات دون أن يتسع المقام للمؤلف للبيان والتوضيح التام موكلًا إلى القارئ الرجوع إلى المصادر والمراجع التي تستقصي هذه النظريات والمفاهيم، وقد أفضى ذلك بي في أكثر الأحيان إلى الوقوف على هذه النظريات والمفاهيم في مصادرها المذكورة لانتزاع الشروح والتوضيحات التي ألحقتها بالهوامش. وكان من حسنات الرجوع إلى المصادر الخارجية أن تبين لي أخطاء في أكثر من فصل، وراسلت المؤلفين بشأن هذه الأخطاء للتثبت والتحقق فأقروني وشكروني وطلبوا مني تصحيح تلك الأخطاء في الترجمة.

ولما كان تعريب أسماء الأعاجم قد يختلف من مترجم لآخر فقد حرصت على كتابة أسماء الأعلام بالحرف الأعجمي مع الحرف العربي حتى يتسنى لمن رام البحث عنها في شبكة الإنترنت أن يبحث بالاسم الأعجمي الصحيح مباشرة. ولا أذكر الاسم بالحرف الأعجمي إلا مرة واحدة في كل فصل غالبًا عند أول ذكر له، فإذا تكرر الاسم بعد ذلك اقتصرت على كتابته بالحرف العربي، وأفعل ذلك في كل فصل على حدة. وأستثني من ذلك بعض الأسماء المشهورة كويليم

---

(2) راجع مقدمتي لترجمة كتاب الله والدماغ.

جيمس أو سيجمند فرويد أو دوركايم فهؤلاء أكتفي بكتابة أسمائهم بالحرف العربي. وكذلك حرصت على كتابة كثير من المصطلحات بالإنجليزية مع تعريبها ليتسنى التفتيش عنها بلفظها الإنجليزي لمن أراد. وكل ما هو مكتوب بالخط الأسود الغامق إما أن تكون مكتوبة في الأصل بخط انجليزي مائل italic أو بالخط الأسود الغامق. وقد بذلت الوسع في تيسير النص وتوضيحه، ووضعت ما تيسر من تعليقات تعين على ذلك، وميزت بين تعليقي وتعليق المؤلفين بكتابة كلمة (مترجم) بين قوسين في نهاية التعليق.

وأسأل الله أن يكون هذا العمل نافعًا لدارسي الأديان والثقافات ولمحبي العلم

محمد سيد سلامة

قائمة بالمؤلفين

جستن إل بارت Justin L. Barrett رئيس منظمة Blueprint 1543 وهي منظمة غير ربحية تقدم استشارات لمشاريع المنح المختصة بدراسة العلاقة بين الدين والعلوم التجريبية. وقد شغل منصب أستاذ علم النفس في كلية فولر للدراسات العليا، وقاد مكتب العلوم واللاهوت والدين، بالإضافة إلى مركز Thrive للتنمية البشرية قبل ذلك. وقبل فولر، شغل منصب باحث أول في مركز الأنثروبولوجيا والعقل ومعهد الأنثروبولوجيا الإدراكية والتطورية في جامعة أكسفورد. وهو أحد مؤسسي علم الدين الإدراكي، وله فيه تصانيف كثيره متنوعة من مقالات وفصول لكتب وكتب.

باسكال بوير Pascal Boyer درّس الفلسفة والأنثروبولوجيا في جامعتي باريس وكامبريدج، وأنهى دراساته العليا مع البروفيسور جاك جودي في موضوع الذاكرة والأدب الشفهي. وأتم أبحاثًا ميدانية أنثروبولوجية في الكاميرون عن تداول ملاحم فانغ الشفهية ودين فانغ التقليدي. ومنذ ذلك الحين، وهو يشتغل في الغالب بالدراسة التجريبية للقدرات الإدراكية الكامنة وراء التداول الثقافي، ولاسيما المعتقدات والأعمال الدينية. ومن مصنفاته كتاب "تعليل ظاهرة الدين Religion explained" (2001) و"العقول تصنع المجتمعات Minds Make Societies" (2018). وقد انتقل بعد التدريس في كامبريدج وسان دييغو وليون وسانتا باربرا إلى جامعة واشنطن، سانت لويس ليشغل منصب كرسي هنري لوس للذاكرة الفردية والجماعية.

ليرد آر أو إيدمان Laird R. O. Edman أستاذ علم النفس في كلية نورث وسترن في أورانج سيتي بولاية أيوا الأمريكية. يعتني في أكثر أبحاثة بمقتضيات نظريات علم الدين الإدراكي وأبحاثه بالنسبة إلى المعتقدات والأعمال الدينية. وقدم عشرات من العروض التقديمية وفصولًا في كتب وكثيرًا من المقالات التي تستكشف هذه القضايا. ويشتغل إدمان حاليًا بكتابة دراسة مع مايرون أيه بينر Myron A. Penner عن كيفية استعمال علم الدين الإدراكي لفهم تخطيط العبادة الدينية. وقد نشر أيضًا أوراقًا علمية في طرق تدريس التفكير النقدي ونظرية المعرفة، وحصل على أربع جوائز حولية لأفضل أساتذة الجامعة في التدريس من ثلاث جامعات مختلفة.

ميشيل فان إلك Michiel van Elk حاصل على درجة الدكتوراه في علم الأعصاب الإدراكي من معهد دوندرز في نيميجن بهولندا (بامتياز). وعمل باحثًا زائر في جامعة كاليفورنيا سانتا باربرا

(2010)، وزميل ماري كوري لما بعد الدكتوراه في كلية الفنون التطبيقية الفيدرالية في لوزان في سويسرا (2010-2012)، وباحث فولبرايت في جامعة ستانفورد (2017)، وزميل باحث في المعهد الهولندي للدراسات المتقدمة (NIAS) في أمستردام (2019-2010)، وأستاذ مساعد في جامعة أمستردام (2013-2020). ومنذ عام 2020، أصبح أستاذًا مشاركًا في جامعة ليدن وباحثًا منتسبًا في جامعة VU. وهو يشرف الآن على مختبر PRSM، الذي يشتغل بدراسة الأحوال التخديرية والدينية والروحية والصوفية (PRSM) بدعم من المنح المقدمة من مؤسسة جون تمبلتون، والمنظمة الهولندية NWO، ومؤسسة BIAL. ويعمد المختبر مستعملًا طائفة متنوعة من التقنيات المختلفة إلى فهم كيفية حدوث الأحوال التخديرية والدينية والروحية والصوفية PRSM، وتأثيراتها على سلوكنا ورفاهنا، والآثار الفلسفية لهذه الأحوال في تصوراتنا عن الذات والواقع.

تايلر إس جرينواي Tyler S. Greenway مدير الأبحاث في معهد فولر للشباب وعضو هيئة التدريس في كلية فولر اللاهوتية. ويدرس سيكولوجية الدين، لاسيما تطبيقاتها في السياقات الدينية. ونشر أبحاثه في زمرة متنوعة من المجلات العلمية والمجلدات المحررة. وهو حاصل على درجة الدكتوراه والماجستير في العلوم النفسية من مدرسة فولر اللاهوتية ودرجة ماجستير اللاهوت من كلية كالفن اللاهوتية.

كريستوفر كافانا Christopher Kavanagh أستاذ مساعد في كلية علم النفس المعاصر بجامعة ريكيو بطوكيو، وباحث في مركز دراسة التماسك الاجتماعي بجامعة أكسفورد. ويشتغل أساسًا بالديناميكيات الاجتماعية والنفسية للأحداث الشعائرية، وأديان شرق آسيا، وعلم نفس الجماعات، ومنهجيات البحث التي تجمع بين التجارب الميدانية والمختبرية. وهو أيضًا مناصر متحمس لحركة العلوم المفتوحة Open Science، ويعمل مساعد محرر في مجلة الدين والدماغ والسلوك Religion, Brain and Behavior ويشارك في استضافة بودكاست Decoding the Gurus podcast وهو مخصص لدراسة معلمي الإنترنت وديناميكيات الطوائف الدينية وعلم نفس نظريات المؤامرة.

جوردن كيبر Jordan Kiper أستاذ مساعد في الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان في جامعة ألاباما، في برمنجهام (UAB). وتعتني أبحاثه بالأحوال الاجتماعية التي تحفز الالتزام بالسلام أو الصراع المسلح، مع اهتمامات خاصة بالدعاية والقومية والإدراك الأخلاقي وديناميكيات الأنظمة الدينية، مستعينًا في كل ذلك بالعلوم الإدراكية وحقوق الإنسان والفلسفة. وتناولت أبحاثه أيضًا تأثير أنواع مختلفة من أعمال الدعاية والخطاب، بما في ذلك خطاب الكراهية، على عملية صنع القرار وتصورات الجماعات ودعم العنف. وقد أجرى دراسات تجريبية وميدانية في مناطق ما بعد الصراع في البلقان لاستكشاف هذه القضايا، بما في ذلك البوسنة والهرسك وكرواتيا وصربيا. وكثير من أبحاثه الحالية أبحاث تعاونية تتناول ثقافات متعددة.

جُنثن أيه لانمان Jonathan A. Lanman محاضر أول في الأنثروبولوجيا الإدراكية ومساعد مدير لمعهد الإدراك والثقافة في جامعة كوينز في بلفاست في أيرلندا. ويشتغل بدراسة الإلحاد والعلمنة من حيث أسباب تدين بعض الناس وعدم تدين بعضهم، ولماذا تتفاوت الدول في نسب غير المؤمنين، ودواعي انخراط بعض غير المؤمنين في أعمال اجتماعية مناهضة للدين. وقد شارك مع لويس لي Lois Lee وستِفن بوليفانت Stephen Bullivant وميجال فارياس Miguel Farias في قيادة برنامج البحث الدولي متعدد التخصصات بعنوان فهم عدم الإيمان Understanding Unbelief والذي استمر من 2017 إلى 2021.

إي تومَس لاسِن E. Thomas Lawson أستاذ فخري في الأديان المقارنة في جامعة ويسترن ميشيغان، في مدينة كالامازو في ولاية ميشيغان في الولايات المتحدة الأمريكية، وأستاذ فخري للإدراك والثقافة في جامعة كوينز في بلفاست في أيرلندا الشمالية. وهو مؤلف كتاب "أديان أفريقيا، تحول التقاليد Religions of Africa, Traditions in Transformation"، وشارك مع رُبرت إن ماكولي في تأليف كتاب "إعادة النظر في الدين: ربط الإدراك والثقافة Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture"، وكتاب "إعمال العقل في الشعائر: الأسس النفسية للأشكال الثقافية Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms". وهو المحرر التنفيذي لمجلة الإدراك والثقافة، ومؤلف كثير من المقالات في المجلات العلمية.

كرِستين لجار Cristine Legare أستاذة علم النفس ومديرة مركز العلوم الإدراكية التطبيقية بجامعة تكساس في أوستن. تتناول أبحاثها بيان كيف يمكّننا العقل البشري من تعلم الثقافة وخلقها وتداولها، وهي تقارن مختلف الأعمار والثقافات والأنواع لمعالجة الأسئلة الأساسية عن التطور الإدراكي والثقافي.

كريستين ليساج Kirsten Lesage عالمة نفسية تنموية. حصلت على درجة الدكتوراه سنة 2020 في علم النفس التنموي من جامعة كاليفورنيا في رفرسايد، وحصلت على درجة البكالوريوس سنة 2013 في علم النفس واللغة الإسبانية من كلية نورث وسترن. وتشتغل بـ (1) التطور الثقافي لكيفية تداول النظم التعليلية السببية (المباشرة وغير المباشرة)، كاللغة والشهادة والتعلم الاجتماعي والشعائر، (2) نشأة التصورات التعليلية الكونية في مرحلة الطفولة المبكرة (الشعبية والعلمية والدينية والخارقة للطبيعة)، و(3) تأثير السياق الاجتماعي والثقافي في تنمية الإدراك الديني والمعتقدات الخارقة للطبيعة (كمفاهيم الله والصلاة والسببية الخارقة للطبيعة). وتشتمل بعض أبحاثها الأخيرة على طائفة من الدراسات لمختلف الثقافات التي تتفحص التعليلات السببية للآباء والأطفال اللاتينيين للأمراض البيولوجية (في الولايات المتحدة وكولومبيا). وتعمل ليساج حاليًا باحثًا مشاركًا في مرحلة ما بعد الدكتوراه في شبكة المعتقدات النامية Developing Belief

Network وهي شبكة دولية من علماء الاجتماع الذين يدرسون تطور وتنوع الإدراك والسلوك الديني ويدرسون الاختلاف في اكتساب وتداول المعتقدات والأعمال الدينية.

بريان مالي **Brian Malley** محاضر في علم النفس بجامعة ميشيغان، يشتغل بالتفاعل بين الإدراك الفردي والتقاليد الثقافية، لاسيما المتعلقة بالنصوص المقدسة والشعائر. وهو مؤلف كتاب "كيف يعمل الكتاب المقدس: دراسة أنثروبولوجية للكتاب المقدس الإنجيلي How the Bible works: An anthropological study of Evangelical Biblicism" (AltaMira, 2004).

مايرون أيه بينر **Myron A. Penner** أستاذ الفلسفة في جامعة ترينيتي ويسترن في لانجلي، بكولومبيا البريطانية في كندا. ويشتغل بنظرية المعرفة وفلسفة العلم وفلسفة الدين وعلم الدين الإدراكي. وتشمل منشوراته مقالات صحفية في الإيمان والفلسفة والمجلة الدولية لفلسفة الدين والحوار ومجلة تورونتو للاهوت. ويتفحص حاليًا الأساليب العلمية لدراسة الدين، وهو ما يعمل عليه بجانب عمله أستاذًا زائرًا في قسم علم النفس بجامعة كولومبيا البريطانية. ويشارك أيضًا في كثير من المشاريع التعاونية مع علماء الطبيعة لاستكشاف تقاطع العلم والدين.

بنجامين جرانت بورزيكي **Benjamin Grant Purzycki** أستاذ مشارك في قسم دراسة الدين بجامعة آرهوس في الدنمارك. ويدرس كيف ولماذا تتطور التقاليد الدينية للتغلب على المشاكل المرتبطة بالتعاون والتنسيق، وقد أتمّ دراسة ميدانية في جمهورية تيفا في جنوب سيبيريا بالإضافة إلى إدارة فرق دولية كبيرة.

ريبيكا أيه رتشرت **Rebekah A. Richert** أستاذة متفرغة في علم النفس، ومديرة مختبر إدراك الطفولة في جامعة كاليفورنيا في ريفرسايد، وباحثة رئيسية في شبكة المعتقدات النامية Developing Belief Network، وهي شبكة بحثية دولية تعاونية تدرس اكتساب المعتقدات الدينية وتداولها. وتتبع الدكتورة ريتشرت منهجًا تنمويًا إدراكيًا لدراسة كيفية تأثير الإدراك الاجتماعي المتطور للأطفال على فهمهم للدين والخيال ووسائل الإعلام.

أوفي شجودت **Uffe Schjoedt** أستاذ مشارك في علم نفس الدين في جامعة آرهوس في الدنمارك. ويشتغل بعلم الأعصاب ويدرس الارتباطات العصبية للأحوال الدينية تجريبيًا، بالإضافة إلى العمل النظري حول العلاقة بين الأحوال الدينية والمعالجة التوقعية. وهو محرر مشارك في مجلة الدين والدماغ والسلوك Religion, Brain & Behavior، وقد نُشرت أبحاثه في مجلات مثل Social Cognitive and Affective، Proceedings of the National Academy of Sciences، Neuroscience، وPsychological Science.

جولي بي سكوت **Julie B. Scott** طالبة دكتوراه في دراسات الثقافات ومعها زمالة دكتوراه من

جامعة كرويل لمركز البحوث الميسيولوجية في مدرسة فولر اللاهوتية في باسادينا في كاليفورنيا. تنصرف اهتماماتها الأساسية في البحث إلى التقاطعات متعددة التخصصات والثقافات بين الدين، وعلم النفس الإدراكي، وعلم الدين الإدراكي، وعلم الإرساليات. قامت بتأليف وتحرير العديد من الكتب والمقالات العلمية في الدراسات الدينية والدراسات الإرسالية، بما في ذلك تحرير دليل أكسفورد للدراسات الإرسالية Oxford Handbook for Mission Studies (يصدر قريبًا)، وتأليف وتحرير القاموس الصغير لدراسة الدين باللغتين الإنجليزية والصينية Small Dictionary for the Study of Religion in English and Chinese (يصدر قريبًا). وهي حاصلة على درجة البكالوريوس في الدين وماجستير في دراسات الثقافات وماجستير اللاهوت MDiv، وتسعى حاليًا إلى الحصول على درجة الدكتوراه في تقاطع الإدراك الحدسي وعلم الإرساليات في مختلف الثقافات.

رُبرت إي. سيرز Robert E. Sears هو محاضر في كلية TCA في سنغافورة. وتشمل اهتماماته البحثية والتدريسية اللاهوت والفلسفة ومختلف الفنون العلمية، وإن كانت منشوراته الأكاديمية يغلب عليها الاعتناء بسيكولوجية الأحلام والأحوال الصوفية. وهو حاصل على ماجستير اللاهوت MDiv ودكتوراه في دراسات الثقافات من مدرسة فولر اللاهوتية في الولايات المتحدة.

جون شيفر John Shaver عالم أنثروبولوجيا تطورية يغلب عليه الاشتغال بفهم العلاقات بين عدم المساواة الاجتماعية والتعاون والصراع. ويعتني في أبحاثه الأخيرة بكيفية تأثير الدين على خصوبة الأم وصحة الأم والطفل. وقد أتمّ أبحاثًا ديموجرافية وإثنوجرافية وتجريبية في جمهورية التشيك وفيجي وموريشيوس ونيوزيلندا والولايات المتحدة.

دي جيسون سلون D. Jason Slone أستاذ في قسم الفلسفة والدراسات الدينية بجامعة جورجيا الجنوبية. وحاصل على درجة الدكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة ويسترن ميشيغان (2002)، حيث درس على يد مؤسس علم الدين الإدراكي إي تومَس لاسِن. وهو مؤلف كتاب "الهرطقة Theological Incorrectness" (أكسفورد، 2004)، ومحرر كتاب "الدين والإدراك Religion and Cognition" (Routledge. 2006)، والمحرر المشارك لكتاب "استمالة الدين The Attraction of Religion" (Bloomsbury. 2015)، والمحرر المشارك لكتاب "علم الدين الإدراكي The Cognitive Science of Religion" (Bloomsbury. 2019).

ريتشارد سوسيس Richard Sosis يشغل مقعد جيمس بارنيت في الأنثروبولوجيا الإنسانية في جامعة كونيتيكت في الولايات المتحدة. ويعتني بتطور الدين والتعاون، لاسيما الشعائر والسحر واتخاذ القرارات الدينية والإنجابية وديناميكيات الأنظمة الدينية. ويستعمل لتفحص هذه القضايا البحث الميداني مع الصيادين التعاونيين عن بعد في ولايات ميكرونيزيا الموحدة ومع مجتمعات مختلفة في أنحاء إسرائيل. وهو أحد مؤسسي ومحرر مشارك لمجلة "الدين والدماغ والسلوك"، التي تنشر أبحاثًا حول الدراسة الثقافية الحيوية للدين.

هيو تورپين **Hugh Turpin** زميل أبحاث ما بعد الدكتوراه في جامعة أكسفورد. ويعتمد بحثه على النظريات والأساليب الإدراكية والاجتماعية والأنثروبولوجية للتحقيق في عمليات التغيير في التصورات الكونية الدينية والأخلاقية. وتخصصه الدقيق هو العلمنة الأيرلندية، وهو في المراحل النهائية من إعداد كتابه الأول، أيرلندا الكاثوليكية غير المقدسة: الأخلاق العلمانية، والنفاق الديني، والكاثوليكية الأيرلندية السابقة Unholy Catholic Ireland: Secular Morality, Religious Hypocrisy, and Irish ex-Catholicism، للنشر مع مطبعة جامعة ستانفورد.

هانز فان إيجن **Hans Van Eyghen** أستاذ مساعد في جامعة تلبورج. وكان يعمل سابقًا في الجامعة الكاثوليكية في لوفان وVU أمستردام. ويشتغل بعلم الدين الإدراكي وإبستمولوجيا الدين. وتناول في كتابه الأخير: هل أبطل المعتقد الديني بحجج علم الدين الإدراكي؟ مسألة احتمالات تقويض النظريات الإدراكية عن المعتقد الديني الحالة الإبستمولوجية للمعتقد الديني.

جيمس أيه فان سليك **James A. Van Slyke** مدير البرنامج وأستاذ مشارك في علم النفس في جامعة فريسنو باسيفيك. وكان كتابه الأول علم الدين الإدراكي The Cognitive Science of Religion (Ashgate Press, 2011) وشارك أيضًا في تحرير كتابين بعنوان اللاهوت وعلم الأعمال الأخلاقي: أخلاقيات الفضيلة والمثالية وعلم الأعصاب الإدراكي Theology and the Science of Moral Action: Virtue Ethics, Exemplarity and Cognitive Neuroscience (Routledge Press, 2012) وكتاب استمالة الدين: تصور علم نفس تطوري جديد للدين he Attraction of Religion: A New Evolutionary Psychology of Religion (Bloomsbury Publishing, 2015). ونشر مقالات في مجلة زيجون Zygon، ومجلة الدين والدماغ والسلوك، ومجلة علم النفس التطوري.

أكو فيسالا **Aku Visala** أستاذ مساعد في فلسفة الدين وزميل أبحاث في الأكاديمية الفنلندية بجامعة هلسنكي في فنلندا. وقد شغل مناصب ما بعد الدكتوراه في جامعات أكسفورد (المملكة المتحدة)، وبرينستون (الولايات المتحدة الأمريكية)، ونوتردام (الولايات المتحدة الأمريكية). ويعتني بالمواضيع التي تتقاطع فيها الفلسفة مع اللاهوت مع العلوم الإدراكية. ومما كتب المذهب الطبيعي والإيمان وعلم الدين الإدراكي Naturalism, Theism and the Cognitive Study of Religion (Routledge 2011)، ومحادثات حول الطبيعة البشرية Conversations on Human Nature (مع أوجستين فوينتيس، Routledge 2015)، فلسفة الإرادة الحرة Vapaan tahdon filosofia (Helsinki University Press 2018). ويعمل حاليًا على إعداد دراسة عن الإرادة الحرة في العلوم واللاهوت. بالإضافة إلى العديد من المقالات البحثية، فهو مؤلف كتب مدرسية عن فلسفة الدين والعلاقة بين اللاهوت والعلم.

ريتشل واتسون جونز **Rachel Watson- Jones** كبيرة مهندسي سهولة الاستخدام في شركة Dell Technologies. وتقود حاليًا مشاريع بحثية نوعية وكمية لتحسين تجربة المستخدم للعملاء

التجاريين. وكانت قبل ذلك زميلة ما بعد الدكتوراه في قسم علم النفس بجامعة تكساس في أوستن. وألفت وشاركت في تأليف كثير من فصول الكتب والمقالات العلمية في مجلات مثل العلوم النفسية، والتطور والسلوك البشري، والعلوم الإدراكية. وهي حاصلة على درجة الماجستير في علم النفس التجريبي ودرجة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا الإدراكية والتطورية من جامعة أكسفورد.

كلير وايت Claire White أستاذة مساعدة في قسم الدراسات الدينية في جامعة ولاية كاليفورنيا، في نورثريدج. وهي حاصلة على أول تعيين دائم في علم الدين الإدراكي في قسم الدراسات الدينية في الولايات المتحدة، وتشتغل بالأسس الإدراكية والتطورية للدين والحزن. وهي مؤلفة كتاب مقدمة في علم الدين الإدراكي: العلاقة بين التطور والدماغ والإدراك والثقافة An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture.

هارفي وايتهاوس Harvey Whitehouse أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية ومدير مركز دراسة التماسك الاجتماعي في جامعة أكسفورد. وتنصرف أبحاثه إلى أثر الشعائر في تطور التعقيد الاجتماعي، ويتعاون في إتمام كثير منها مع علماء النفس والمؤرخين وعلماء الآثار والمنظرين التطوريين. وهو معروف بنظريته عن "أنماط التدين" الواردة في ثلاثية من الكتب: "الطوائف من الداخل Inside the Cult" (1995)، "الحجج والأيقونات Arguments and Icons" (2000)، و"أنماط التدين Modes of Religiosity" (2004). ويصف في كتابه الأخير الحيوان الشعائري: المحاكاة والتماسك في تطور التعقيد الاجتماعي Ritual Animal: Imitation and cohesion in the evolution of social complexity (يصدر قريبًا من مطبعة جامعة أكسفورد) نتائج سنوات كثيرة من البحث التعاوني في كيفية ظهور أنماط مختلفة من أداء الشعائر وتكاثرها وانتشارها والآثار المترتبة على ذلك بالنسبة إلى مستقبل التعاون الإنساني.

ديميترِس زيجَلاتاس Dimitris Xygalatas أستاذ مشارك في الأنثروبولوجيا والعلوم النفسية في جامعة كونيتيكت. يعتني بالأشياء التي توحدنا وتفرقنا، مع الاعتناء الخاص بالدين والشعائر والرياضة والتعاون والتفاعل بين الإدراك والثقافة. وقد شغل مناصب في جامعات برينستون وآرهوس ومساريك حيث شغل منصب مدير مختبر البحوث التجريبية للدين. ويدير مختبر الأنثروبولوجيا التجريبي في جامعة كاليفورنيا الذي يستحدث أساليب وتقنيات لدراسة التفاعل البشري علميًا في بيئات الحياة الواقعية.

الجزء الأول

الأصول التاريخية والنظرية والمنهجية لعلم الدين الإدراكي

الفصل الأول

العلاقات الخفية

التمييز بين علم الدين الإدراكي وعلم النفس الديني

جستِن إل بارت

أحيانًا يكون الكلام في العلم مخيفًا كالكلام في قصص الأشباح، ومن ذلك المؤتمر الذي عُقد في شهر أبريل، سنة 2019، في جامعة أوتاجو في نيوزيلندا، وهو مؤتمر سنوي اسمه ساينس تلر ScienceTeller، وكان موضوع مؤتمر ذلك العام "العلم والدار الآخرة Science and the Afterlife". واستضاف المؤتمر جِسي بِرينج Jesse Bering مدير مركز التواصل العلمي، وهامين هالبرستَت Jamin Halberstadt أستاذ علم النفس، وكان المؤتمر حدثًا للتواصل العلمي ومؤتمرًا في علم النفس في ذات الوقت. وكان كاتبا العلوم الشعبية ماري روتش Mary Roach ومايكل شرمر Michael Shermer المتحدثين الرَّئيسين، وقدّمت أيضًا معهما فيرجينيا سلوتر Virginia Slaughter ونَتَاشا تَسِل ماتاموا Natasha Tassell-Matamua، وهما من علماء النفس المتفننين المشتغلين بمفاهيم الموت والحياة بعد الموت، أبحاثًا من مختبراتهم الخاصة. وضحك الجمهور كثيرًا عندما عرض الكاتب والمنتج بول ييتس[1] Paul Yates حلقة من مسلسله التلفزيوني الكوميدي ويلنجتون بارانورمال Wellington Paranormal، ثم خيّم الوقار عندما عرض عالم النفس كوينتين أتكينسون Quentin Atkinson بحثًا له عن تطور الأضحية، وشرح الدكتور عظيم شريف Azim Shariff المنافع الاجتماعية للاعتقاد بالجحيم، فكان المؤتمر ذا طبيعة مزدوجة.

(1) كاتب وممثل ومنتج أمريكي (المترجم).

وكذلك تميز المؤتمر بخاصية مزدوجة أخرى وإن كانت أقل وضوحًا، فالكثير مما عُرض مناسب تمامًا لأن يقدم في اجتماع القسم 36 من جمعية علم النفس الأمريكية: جمعية علم نفس الدين والروحانية. فالمعتقدات المتعلقة بما يَعرِض للنفس أو الروح أو الشبح أو العقل عند موت جسد الإنسان تتعلق لا محالة بـ "الدين" و"الروحانية". وبدا في الوقت ذاته كثير من محتوى المؤتمر مألوفًا لأولئك المشتغلين بالفن الأكاديمي المعروف باسم علم الدين الإدراكي cognitive science of religion (CSR)، فكان المؤتمر لعلم الدين الإدراكي ولعلم النفس الديني.

وكما بين إي. تومَس لاسن E. Thomas Lawson (في الفصل الثاني من هذا المرجع) أن ما صار يُعرف باسم علم الدين الإدراكي بدأ بعلماء الأنثروبولوجيا وعلماء الدراسات الدينية الذين عمدوا إلى علم النفس وعلوم الإدراك لانتزاع تقريرات سببية تعلل تكرار ورسوخ أشكال معينة من التعبيرات الثقافية (Barrett, 2011, 2017b)، كالاعتقاد بوجود الكائنات الخارقة وأفعالها (Boyer, 1994; Guthrie 1980, 1993) والشعائر الدينية العامة والخاصة (Lawson & McCauley, 1990; Whitehouse 2000). ثم جاء أثر علماء النفس بعد ذلك، ولذلك نقول إن علم الدين الإدراكي نشأ مستقلًا في كثير من جوانبه عن الفرع الأعرق في علم النفس، أي علم النفس الديني psychology of religion (PoR). وقد أوضح مؤتمر ساينس تلر بجلاء أن التمييز بين علم الدين الإدراكي وعلم النفس الديني لم يعد سهلًا، وما كان سهلًا. فكلاهما قد يشتغل بالبحث النفسي في تفسير نشأة واستمرار وانتشار المعتقدات والآراء والأعمال والهويات المتعلقة بالآلهة والأرواح والأشباح وتصورات الآخرة، بيد أن بينهما اختلافات فيما يشتغلان به، على الأقل من الناحية التحليلية، وهي اختلافات تستحق أن يستبقى عليها.

وهذا المجلد مرجع في علم الدين الإدراكي، أردت بجمع فصوله على هيئته تلك إنشاء قاعدة معرفية لعلم الدين الإدراكي للعشرين سنة القادمة، وتجد في هذا المرجع تلخيصًا لأحوال هذا الفن: أين كان علم الدين الإدراكي وما الذي صار عليه وإلى أين قد يؤول تطوره. وإذا استعمالنا استعارة تسلق الجبل،

فإن هذا المرجع بمنزلة النُّزُل الذي شُيِّد لمخيم بغرض الاستعداد للتسلق التالي باتجاه قمة علم الدين الإدراكي، ويتشارك نفس المخيم علم النفس الديني غير أن أهله يتسلقون قمة أخرى، وبدون تمييز واضح بين الاتجاهات المفضية إلى كل قمة وما يلزمها من مؤن، قد يضل متسلقو الجبال الطريق.

ولذلك أقدم نُكتًا من مؤتمر ساينس تلر ScienceTeller أوضح بها الفروق بين علم الدين الإدراكي وعلم النفس الديني، وهي نكت دقيقة في الغالب، ثم أتكلم بعد ذلك عن محتويات هذا المرجع الذي بين يديك.

بين علم النفس الديني وعلم الدين الإدراكي

لو أن عالمًا من علماء النفس الديني حضر مؤتمر ساينس تلر لربما استخلص مما عُرض في المؤتمر ما يلي:

> للناس أحوال تدل على تمايز الإدراك الواعي عن البدن، فمن الناس من له أحوال في الرؤيا عجيبة، ومنهم من جرب حالات الاقتراب من الموت، إلى غير ذلك مما يقع للناس. وقد يكون مرجع هذه الأحوال علّة تصيب الإنسان، وقد لا يُعرف لها أصل. والأطفال أقرب من غيرهم إلى أخذ هذه الأحوال المعتادة أدلةً قوية على وجود الأرواح والأشباح وحياة السابقين وما يتصور من أصناف الدار الآخرة، ذلك لأن تطور إدراكهم للموت وفهمهم له لا يصل إلى فهم البالغين إلا بحلول منتصف الطفولة، زد على ذلك أن البشر يتأثرون بقوة بالروايات الثقافية بما فيها من أفكار تعمد إلى تعليل أحوال خوارق العادات، وتلك الروايات، إذا وضعت في موضعها المناسب، قد يكون لها آثار اجتماعية ونفسية مهمة، ولا يلزم أن تكون حالة مرضية.

يُستخلص مثل هذا التصور من شرح فرجِنيا سلاتر[2] Virginia Slaughter لكيفية

---

(2) أستاذة علم النفس بجامعة كوينزلاند بأستراليا، تهتم بالنظر في التطور الاجتماعي والإدراكي

تطور معتقدات الأطفال في الموت، ومن الحكاية العجيبة التي حكتها ديبورا كَلَمن[3] Deborah Kelemen عن ذكريات غريبة لصبي عاش في أواخر القرن العشرين في ولاية لويزيانا، فكان الصبي يتذكر مقتله وهو يقود طائرة في الحرب العالمية الثانية[4]، وعرضها الآخر لبحوث تطورية أجرتها مع نَتَلي إمُنز Natalie Emmons تشرح تلق الأطفال لمزاعم حياة ما قبل الولادة، ويستخلص كذلك من تدوين ونَتَاشا تَيل ماتاموا الدقيق لخبرات الاقتراب من الموت المتنوعة ولمن خبروها، ومن تجارب جِسي بِرينج المتنوعة التي تبين كيف تشكل معتقدات الكائنات الغيبية سلوك الأطفال بسهولة[5].

وتُعد مثل هذه التحليلات لأحوال ومعتقدات الحياة بعد الموت أهم مواضيع علم النفس الديني، وكما أشار وليم جيمس في كتابه **تنويعات الأحوال الدينية** (1902): إن علم النفس الديني يعطي الأولوية لبحث الأحوال الذاتية غير الطبيعية، وهي أحوال قد تكون تعبدية أو حالات تأملية أو أحلام ورؤى

عند الرضع والأطفال الصغار. وكان عرضها في المؤتمر بعنوان " كيف يتعلم الأطفال المعاصرون مفهوم الموت؟ How Modern Children Learn About Death". (المترجم)

(3) أستاذة علم النفس وعلوم الدماغ بجامعة بوسطن بالولايات المتحدة، تهتم بالبحث في التطور الإدراكي مع الاعتناء بالتطور المفاهيمي خاصة. وكان عرضها في المؤتمر بعنوان " حدس الأطفال عن الحياة الأبدية Children's Intuitions About Life Everlasting". المترجم

(4) ولد الصبي تحديدًا في سنة 1998، وسمي جيمس، وقد جاءته هذه الذكريات بعد أن أتم عامه الثالث، فكان يرى في النوم طائرة تهبط لتنفجر في الأرض فيستيقظ مفزوعًا، وقد حكى لوالده أنه هو الطيار الذي كان يقود الطائرة وأن الطائرة أسقطت بطلقات جندي ياباني بعد أن أقلعت الطائرة من سفينة في الحرب العالمية الثانية وذكر الصبي كلمة ناتوما، فبحث الوالد عن هذا الاسم فوجد أن هذا الاسم هو اسم حقيقي لسفينة حربية وأن أحد الطيارين الذين سقطا أثناء الهجوم على الحصار الياباني البحري اسمه جيمس. (المترجم)

(5) يمكن أن تجد مقاطع الفيديو لمؤتمر ساينس تلر 2019 على قناة اليوتيوب التالية: https://www.youtube.com/channel/ UCbnpMDWkKipU7iBIfdDJn-A (accessed January 2020).

وأما برنامج المتحدثين فمتاح على الرابط التالي: https://www.otago.ac.nz/scienceteller/programme/index.html.

(Hood & Francis, 2013). وأحيانًا، لا دائمًا، يتجادل علماء النفس الديني صراحة في أمر هذه الأحوال وما تولده من معتقدات دينية: أهي حالات مرضية أم لا؟ ومع أن سِجمند فرويد جنح إلى الحط من الفكر الديني عمومًا (Freud, 1989)، فإن من أتى بعده من علماء النفس فرّقوا بين الفكر الديني الذي هو حالة مرضية وبين ما هو محايد بل وما هو نافع، ومن ذلك مثلًا تمييز علماء النفس الإكلينيكيين بين الأثر الديني الحسن والسيئ في التعامل مع نكبات الحياة (Gall & Guirguis- Younger, 2013). ومع أن اعتبار الأحوال الثقافية يُعدّ أساسًا مهمًا لتصورات علم النفس الديني، فإن وحدة التحليل الأساسية في هذا العلم هي الفرد: ما الذي يؤمن به الفرد؟ وبماذا يشعر؟ وما الذي يفعله من أفعال دينية أو روحانية؟ وإلى أي مدى يمكن عدّ هذه المعتقدات والأحاسيس الوجدانية والهويات والأفعال مقتضى السيرة الذاتية والتنشئة الاجتماعية أو التربية الثقافية؟ إن هذا الاشتغال الأساسي بالأفراد جعل علم النفس الديني منتبهًا كل الانتباه إلى أن حالة التدين أو الروحانية ليست درجة واحدة جامدة في مقابل عدم التدين بل هي حالة متدرجة تزيد وتنقص، فالناس يتفاضلون في التدين والروحانية، وقد أُحدثت أدوات كثيرة لقياس هذا التفاضل (انظر على سبيل المثال: Hood et al. 2018). وعلى الرغم من عناية علم النفس الديني بأسباب الأحوال والمعتقدات الدينية، فقد غلب عليه في العقود الأخيرة الاشتغال بآثار الالتزام الديني على المتدينين (Barrett, 2010).

هذا ما يمكن استخلاصه مما ألقي في المؤتمر من تصور علم النفس الديني، وأما تصور علم الدين الإدراكي في أمر معتقدات الدار الآخرة فكان مختلفًا قليلاً، ويمكن استخلاص التصور التالي مما طرح في المؤتمر:

> يشترك البشر في خصائص للنمو الإدراكي تسهل بنضجها نشأة الاعتقاد بتمايز الروح والجسد، فالأمر كما قال سلاتر وكَلَمن وبِرنج: ليس من اليسير على الناس اعتقاد فناء النفس بموت الجسد. وربما كان مرجع ذلك اختلاف التاريخ الطبيعي للأنظمة النفسية التي طُورت للتعامل مع الحالات العقلية عن التاريخ الطبيعي للأنظمة التي تتعامل مع الحالات الجسدية.

وعلى كل تقدير، فإن فكرة وجود النفس - بمعنى الشيء المشتمل على الحالات العقلية كالرغبات والذكريات الذاتية - قبل هذه الحياة البيولوجية وبعدها تجد "أرضًا خصبة" في إدراك الفرد البشري (كما ترى كلمن)، بل قد يكون تخيل تصرم النفس فيما مضى أو بعد الموت أصعب من تخيل وجود لها لا نهاية له. فلا غرو أن تنشرح صدورنا منذ الطفولة كل الانشراح للروايات الثقافية التي تتوافق مع هذه الميول الإدراكية، ولهذا السبب قد يتطلب اكتساب الروايات التي لا تتلاءم جيدًا مع هذه الميول (كما هو الحال مع راوية إنكار الوجود قبل الولادة أو رواية الوجود المتجسد تمامًا بالمعنى العادي قبل الولادة) مزيدًا من التعليم الصناعي ونحو ذلك من الدعائم الثقافية الأخرى. زد على ذلك، أن الروايات الثقافية عن الأشباح والأرواح غير المجسدة التي تراقبنا وربما تكون مهتمة بالشؤون الأخلاقية (انظر دراسات بِرنج وهالبرشتات Halberstadt) قد تصرفنا عن خداع بعضنا بعضًا خلسة. وإذا رسخت الأمانة بين الناس والجماعات ترسّخ التعاضد بينهم، وصاروا في الغالب أكفأ تكاثريًا من غيرهم ممن هم أقل أمانة وأكثر انقسامًا. ولذلك ربما فضّل التطور الفردي والثقافي روايات من نوع معين، منها ما تطور إلى شعائر الأضحية (Atkinson) ومنها ما تطور إلى معتقدات بمن يبقى بعد الموت ومن يفنى (انظر العرض التقديمي لجَشْوا جاكسن Joshua Jackson) ومنها ما تطور إلى معتقدات العقاب الأخروي (شريف). قد تكون النفس البشرية إذن مقيدة بقوى تطورية سابقة ثم هي تضع في نفس الوقت قيودًا على التعبير الثقافي الحاضر الذي قد يشجع أو يثبط ضروبًا معينة من الفكر والفعل.

يتلاقى التصوران في مواضع عدة، فكلاهما يلجأ إلى أصناف مختلفة من مخرجات العلم التجريبي لمعرفة القوى النفسية المؤثرة على ميول الإنسان إلى التفكير والتصرف بناء على أفكار معينة، تُعد في العادة "دينية". ومع ذلك، فإن تصور علم الدين الإدراكي له خصائصه المتميزة المهمة.

وأهم اختلاف بين علم الدين الإدراكي وعلم النفس الديني أن الأول يبحث في التعبير الثقافي باعتبار الجماعة لا الفرد، فالجماعة هي وحدة علم

الدين الإدراكي المحورية للتحليل، ولذلك فهو يبحث: "ما بال الناس يؤمنون عمومًا بالحياة بعد الموت؟" بينما من المرجح أن يكون سؤال علم النفس الديني: "ما بال فلان يؤمن بالحياة بعد الموت؟" فقد يتفحص علم الدين الإدراكي سبب إيمان جماعة من الناس بحياة سابقة وعدم إيمان أخرى، أما علم النفس الديني فقد يكون أكثر اشتغالًا بتفحص سبب إيمان فرد من الناس بالحياة السابقة وجحد آخر إياها وهما من نفس البيت.

وهذا التباين في وحدة التحليل الأساسية يؤثر في استعمال "الثقافة" في التعليلات. فعلم الدين الإدراكي ينظر إلى التعبير الثقافي باعتباره الشيء الذي يحتاج إلى تعليل، ويلجأ إلى نفسانية الفرد والتفاعلات المجتمعية بين أفراد الناس باعتبارهما آليات أساسية لتعليل نوع التعبير الثقافي قيد الدراسة. وتلك هي الخطة التعليلية المعمول بها في هذا الكتاب، وتجد لها مزيد معالجة عند كل من لاسن (الفصل 2) وأكو فيسالا (الفصل 3) وباسكال بوير (الفصل 4). وإذا أردنا الإفراط في التوضيح قلنا: إن نفسية الفرد بالنسبة إلى علم الدين الإدراكي، لها قوة سببية على "الثقافة، وبالنسبة إلى علم النفس الديني، فإن "الثقافة" هي التي تؤثر بقوة سببية على نفسية الفرد.

ويبين هذا التباين في وحدة التحليل لكلا العلمين أيضًا لماذا لا يفيض علم الدين الإدراكي غالبًا في "الأحوال الدينية" (ولكن انظر Andresen, 2001, وسيرس Sears في هذا الكتاب)، لا سيما الغريب منها. فتبيان سبب ما للأفراد من أحوال وخبرات ليس من مواضيع علم الدين الإدراكي عادةً، وإنما تصير الأحوال الفردية مما ينظر فيه علم الدين الإدراكي إذا صارت شائعة أو عندما تُفسّر بمصطلحات ثقافية مشتركة، حينها تدخل الأحوال الفردية في النطاق التعليلي الذي يشتغل به علم الدين الإدراكي.

والسبب الآخر المرتبط بما تقدم لعدم اشتغال علم الدين الإدراكي بالأحوال الدينية الفردية عادةً أن هذا العلم مغرق في استعمال نماذج الانتقاء الطبيعي في تعليل تكرار الأشكال الثقافية، ولأن أحوال الفرد لا تُعدّ خاصية

جماعية إلا إذا أُعيد إنتاجها أو مشاركتها بنجاح، فإن غالب الاهتمام التعليلي يتوجه إلى آليات النقل الناجح للأحوال الدينية، لا إلى نشأتها. ويشبه ذلك سلوك علماء الأحياء التطورية، فقليلًا ما يشتغلون بسبب ظهور طفرة دون أخرى (وغالبًا ما توسم هذه الطفرات "بالعشوائية") لكن عنايتهم تنصرف إلى مناقشة آثار قوى الانتقاء الطبيعي على طفرة ما لتبقيها أو تقضي عليها في جماعة معينة. وكذلك تنصرف عناية علماء علم الدين الإدراكي عادةً إلى تأثير "قوى الانتقاء الطبيعي" النفسية أو الاجتماعية أو غير ذلك على الأفكار والأحوال أكثر من العناية بالأفكار والأحوال ذاتها، ولهذا السبب يندر أن يبحث علم الدين الإدراكي في مبدأ الفكرة: أنشأت عن مرض معين أم لا؟

ولأن علم الدين الإدراكي لا يحوم حول التعبير الفردي فمن النادر أن يجد المرء ذكرًا لمفاهيم علم النفس الديني القياسية عن التدين أو الروحانية في أدبياته، ومن الأسباب التي تصرف علم الدين الإدراكي عن تفحص درجة تدين الأفراد واستقامتهم وروحانيتهم أن هذا العلم يسلك في تفحصه موضوعاته مسلك التجزئة fractional (McKay & Whitehouse، 2015) أو مسلك المكونات الأساسية building blocks (Taves، 2011) أو منهج الخطوات التدريجية الجزئية غير المنتظمة piecemeal (Barrett, a2017). وذلك يعني أن كثيرًا من المشتغلين بعلم الدين الإدراكي يرون إمكان الترقي في دراسة "الدين" إذا أخذنا "الدين"، على أحسن أحواله، على أنه فئة استرشادية a heuristic category، لا موضوع دراسة متماسك سببيًا (Barrett، a2017). ولما كانت علل ومعلولات الإيمان بالحياة الآخرة قد تختلف عن علل ومعلولات الإيمان بالآلهة أو فاعليّة الشعائر على سبيل المثال، كان الظن بترابط هذه الأشكال المختلفة من التعبير الثقافي في جميع الأوقات والأماكن بعيدًا، ويترتب على ذلك أن الكلام عن مراتب "تدين" المرء يتوقف معناه على سياق محدد بعناية أو تعريف محدد في غاية التحديد.

ولبيان ذلك، تأمل الرياضة، وهي نوع آخر من أنواع التعبير الثقافي لا تنتظم سماته، فالكلام عن حِذق فلان أو وضاعته في الرياضة لا يستبين ما لم

يكن في أذهاننا نوعًا معينًا من أنواع الرياضة، فبمجرد أن تدرج رمي السهام والبيسبول والبولينج والملاكمة وجري المسافات الطويلة والتزلج على المنحدرات والجمباز وركوب الخيل وهوكي الجليد وقيادة سيارات السباق والسباحة ورفع الأثقال تحت فئة "الرياضة"، فإن اتحاد الكفاءة بين المشتغلين بكل هذه الأنواع أمر مستبعد كل الاستبعاد في الغالب، ولو صح ذلك لكانت الرياضة بلا معنى. والحاصل أن فائدة "التدين" التعليلية ضئيلة إلا في سياقات ثقافية محددة (كأن يكون التدين مقياسًا لدرجة الالتزام بالمسيحية التقليدية والعمل بها مثلًا).

ولا تكتمل دراسة الدين إلا بإعادة جمع الأجزاء المكونة للدين بعد تفكيكها وإلا فقد يعتريها قصور بيّن، وبجمع الأجزاء المكونة مرة أخرى نكتسب تصورًا أفضل للهيئة الكلية للتقاليد الدينية للمجتمعات، وكيف تتآزر المعتقدات المتنوعة والالتزامات والخبرات والأعياد والشعائر وغير ذلك من مكونات الدين، وكيف للاعتقادات بوجود الكائنات الخارقة أن تفضي إلى الأعمال الشعائرية التي قد تساهم في تكوين الهويات الاجتماعية؟ حقًا إنه لعمل مستقبلي مهم للمشتغلين بعلم الدين الإدراكي أن يفرغوا الوسع لتجميع تلك الأجزاء معًا ليتمكنوا من تحصيل تصور أشمل لتقاليد الجماعات الدينية.

وما سطرت هذه الوريقات في مقارنة علم النفس الديني وعلم الدين الإدراكي لأرفع من شأن أحدهما على الآخر ولا لإيهام انتفاء تعاضدهما ونفعهما المتبادل. فلقد كان مؤتمرساينس تلر مثالًا رائعًا بحق لذوبان الحدود بينهما، وكان لكثير من مقدمي العروض مساهمات جديرة بالاعتبار في كل من علم الدين الإدراكي وعلم النفس الديني. ومع ذلك، أرى أن معرفة الاختلافات بين منهجهما، تمكننا من رؤية مواضع القوة النسبية لكل منهما، بالإضافة إلى تجنب الخلط بين خصائصهما المميزة. فقد تعرفنا أدوات علم النفس الديني المختصة بتفحص الأحوال الدينية الفردية مثلًا سبب انتشار أنواع من الأفكار الدينية في مجتمع ما دون آخر، ولنقل على سبيل المثال، إن السبب تفاوت الشعائر المساهمة في توليد هذه الأفكار. ولذلك يخطئ عالم الدين الإدراكي

أحيانًا عندما يعتبر الأحوال الدينية الذاتية على أنها طفرة عشوائية، فقد لا تكون في حقيقة الأمر كذلك. وبالمثل، قد يكون أهل العلم الديني أو القادة الدينيون على درجة عالية جدًا من الالتزام والشغف بمعتقدات وأعمال دينية معينة، مقتربين بذلك مما يطلق عليه علماء النفس الديني "التدين" - وعليه فإن تفحّص علم النفس الديني هؤلاء القادة الدينيين قد يمكّن علم الدين الإدراكي من بناء تصورات تعليلية ثقافية تطورية بما يمده علم النفس الديني من معلومات عن أثر القادة الدينين في نشر الأفكار التي ما كانت لتنتشر إلا بهم، وبهذا يثري علم النفس الديني تعليلات علم الدين الإدراكي.

ومن المنافع الوقائية لاستحضار اختلافات المنهج منع التعجل في تصديق المزاعم أو تكذيبها. فقد جادل ستِورت جَثري Stewart Guthrie (1980، 1993) أن للبشر ميلًا طبيعيًا إلى إسباغ الصفات الإنسانية على العالم الطبيعي، وذلك يفضي إلى افتراض كائنات شبيهة بالبشر كالأرواح والآلهة. وفي محاولة مني لإضافة التدقيق النفسي إلى حجته، استندتُ إلى الأبحاث في علوم الإدراك المتعلقة بقدرة البشر على الكشف عن الفاعلين المريدين، وهي أبحاث ظهرت في أواخر التسعينيات من القرن الماضي وبيّنت أن نظامنا (أو أنظمتنا) الإدراكية للكشف عن الفاعلين تعمل في الغالب بخصائص منخفضة للإدراك الحسي للبيئة حتى إنه ليسهل عليها أن تتعامل مع أشكال ثنائية الأبعاد على شاشات الكمبيوتر وكأنها أشخاص عاقلة فاعلة إذا ما ظهر منها الإشارات الدالة على التحرك نحو هدف ما (Scholl & Tremoulet, 2000)، فالفكرة إذن أن البشر يجنحون إلى تصور ما هو غير بشري في صورة الكائن العاقل، ولذلك يقبل الناس بسهولة فكرة أن الكائنات غير البشرية فعّالة في العالم المحيط بهم. وربما "كشفوا" أحيانًا عن أفعال لا يمكن أن تنسب إلى إنسان أو حيوان معروف، فحينئذ قد يفترضون نوعًا جديدًا من الفاعلين (Barrett, 2004). ومع أن الآلية الرئيسة يفترض بها أن تكون جزءًا من نفسانية الفرد، فإن القصد من تصور جَثري وإعادة صياغتي لها، أن تعين على استجلاء سبب شيوع الإيمان بالآلهة والأشباح وما شابه ذلك في الجماعات البشرية، لا استجلاء سبب ظهور هذا الاعتقاد في أفراد دون آخرين.

ومع ذلك حاول بعض علماء النفس معرفة هل تؤثر الاختلافات في درجة حساسية كشف الفاعلين على درجة التدين أو اليقين بوجود الله (Petrican & Burris, 2012; Riekki et al., 2014; van Elk et al., 2016)؟ لاحظ أن هذا ادعاء لا يشتغل به علم الدين الإدراكي، ولكنه سؤال يروع الفكر في علم النفس الديني ويحفزه، وهو متأثر بتصورات علم الدين الإدراكي. ولا يلزم أن تكون أدلة دعوى علم النفس الديني دليلًا تامًا لعلم الدين الإدراكي. وعليه، لا يحسن التسرع إلى أخذ الأدلة المؤيدة والمعارضة لمثل هذا القضايا من علم النفس الديني ذات التعلق بعلم الدين الإدراكي لدعم دعاوى علم الدين الإدراكي أو الطعن فيها، فإنما يعظم النفع الحاصل من تعاون العلمين إذا رُوعيت الدقة التعليلية.

الوضع الحالي لعلم الدين الإدراكي

إن هذا المرجع الذي بين يديك هو محاولة لتقديم تصور شامل للوضع القائم لعلم الدين الإدراكي. أما الجزء الأول، وهو بعنوان "الأصول التاريخية والنظرية والمنهجية لعلم الدين الإدراكي"، فيمهد الطريق عمومًا بتوضيح الأسس والأصول، حيث تقدم فصوله الثلاثة للقراء الأسس التاريخية والنظرية والمنهجية لعلم الدين الإدراكي، فيقدم عالم الدراسات الدينية إي تومَس لاسن تأريخًا لعلم الدين الإدراكي وبعض النظريات التأسيسية، ثم يقدم الفيلسوف أكو فيسالا لمحة عامة عن الأسس الفلسفية لعلم الدين الإدراكي، ثم يختتم الجزء الأنثروبولوجي والنفساني باسكال بوير بنظرة عامة على الالتزامات النظرية والمنهجية النموذجية لعلم الدين الإدراكي. وتضع هذه الفصول معًا، مع بقية ما يأتي من المرجع، علم الدين الإدراكي في مكانه الفكري الصحيح، وتزيل مفاهيم مغلوطة تقال أحيانًا عن علم الدين الإدراكي مثل أنه نشأ متخذًا الأديان الإبراهيمية موضوعه الأساسي، أو أنه يُراد به أن يحل محل الدراسات التاريخية والاثنوجرافية، أو أنه ملتزم بنموذج فطري تركيبي للعقل؛ لا تُعدُّ هذه التوصيفات عادلة لعلم الدين الإدراكي، كما سيوضح الجزء الأول.

وأما الأجزاء من الثاني إلى السادس فلا تجاري ما هو معتاد في علم الدين الإدراكي من النظر في "الدين" باعتبار هيئته الكلية، بل تتفحصه الدين بمزيد من التحديد، وتقسمه إلى المفاهيم والأفعال والأشياء والأحوال الدينية. ويبدأ الجزء الثاني، "المفاهيم الدينية"، بنقاش الأنثروبولوجي بنيامين برزيكي Benjamin Purzycki الذي يناقش أنوعًا مختلفة لمفهوم الآلهة، وتقدم النفسانيتان ريبيكا ريتشرت Rebekah Richert وكيرستن ليساج Kirsten Lesage مقاربة إدراكية لكيفية تصورنا للبشر، بما في ذلك العلاقة بين الأجساد والنفوس والأرواح. وبعد ذلك، أجمع أنا وعالمة اللاهوت جولي سكوت Julie Scott البحث الإدراكي والتنموي المتعلق بكيفية ميل الناس إلى تصور العالم الطبيعي، لأبين كيف يتهافت الناس على رؤية التخطيط والغرض بل والقصدية في العالم الطبيعي.

ثم تأتي مناقشة الأعمال الدينية التي وإن نوقشت في أنحاء متفرقة من هذا المرجع فإن الكلام عليها في فصلي الجزء الثالث أبسط. ففي الفصل الثامن تصف النفسانيتان ريتشل واتسون جونز Rachel Watson-Jones وكرِستين لجار Cristine Legare كيف يستعمل الناس عادة الشعائر والخرافات والممارسات الثقافية الأخرى لحل الأزمات العملية، ثم تقدم النفسانية والمتخصصة في الدراسات الدينية كلير وايت Claire White في الفصل التاسع تقويمًا إدراكيًا للشعائر الجنائزية.

وفي الجزء الرابع، "العناصر الدينية، يقدم النفساني والأنثروبولوجي برايان مالي Brian Malley مبادئ التفكير في النصوص المقدسة وذلك في الفصل العاشر، "نظرية في النزعة النصية"، وفي الفصل الحادي عشر "الأشياء المقدسة" يقدم عالم النفس تايلر جرينواي Tyler Greenway وصفًا إدراكيًا لكيفية تحول الأشياء الدنيوية في أذهان الناس إلى أشياء غير اعتيادية.

ومع أن علم الدين الإدراكي لا يشتغل بالأحوال الدينية religious experiences بالقدر الذي يشتغل به علم النفس الديني، فإنه لا يفتقر إلى الأدوات

اللازمة للنظر في الأحوال التي تُعدّ دينية أو التي قد تنشأ من الأعمال الدينية. ففي الجزء الخامس فصلان في تطبيق المناهج الإدراكية على مثل هذه الظواهر، إذ ينظر الأنثروبولوجي رُبرت سيرز Robert Sears الفصل الثاني عشر في الآليات التي تُعدّ بها الأحلام أمرًا دينيًا. وفي الفصل الثالث عشر، يبحث ديميتريس زيجالاتاس Dimitris Xygalatas فيما يحدث عندما يمارس الناس "الشعائر الغالية" كالمشي على النار وتشويه الذات.

ثم بعد وضع تلك الأجزاء الأساسية في نصابها، يبدأ الجزء السادس بإعادة تجميع الأجزاء معًا مرة أخرى لننظر كيف تتحد المكونات المختلفة لتكوّن أنظمة دينية؟ يعالج عالم النفس جيمس فان سليك James Van Slyke وعالم الدراسات الدينية دي جيسون سلون D. Jason Slone هذا السؤال في الفصل الرابع عشر، "المكونات الرَّئيسة لدين عالمي". وفي الفصل الخامس عشر، ينظر عالما الأنثروبولوجيا هارفي وايتهاوس Harvey Whitehouse وكريستوفر كافانا Christopher Kavanagh في تأثير ضروب الأعمال الدينية على ترابط المجتمعات برباط المعتقدات والهويات الدينية. وينتهي الجزء السادس بالفصل السادس عشر، "فشل الأنظمة الدينية"، وفيه مناقشة أجراها عالما الأنثروبولوجيا الإدراكية هيو توربين Hugh Turpin جَنَثن لانمان Jonathan Lanman.

ثم يتوجه القسم الأخير من الكتاب إلى مناقشة ارتباط علم الدين الإدراكي بعلمين قريبين مع مناقشة ما يطرحه اللاهوت والفلسفة من أسئلة. فقد تقدم تنبيهنا على أن علم الدين الإدراكي وعلم النفس الديني يتداخلان في الغالب، فكذلك يتداخل أحيانًا علم الدين الإدراكي مع نهجين علميين آخرين للنظر في الدين: علم أعصاب الدين والدراسات التطورية للدين. ونقول كما قلنا في الكلام على علم النفس الديني: إن الأسوار الجيدة ذات البوابات المحبوكة تأتي بجيران طيبين، وهكذا ينظر الجزء السابع في علاقة علم الدين الإدراكي بمناهج علم الأعصاب (أوفي شجودت Uffe Schjoedt وميشيل فان إلك Michiel van Elk، الفصل السابع عشر) ودراسات الدين التطورية (ريتشارد سوسيس Richard Sosis،

جون شيفر John Shaver، بنيامين برزيكي Benjamin Purzycki، وجوردن كيبر Jordan Kiper، الفصل الثامن عشر)، فتزيد هذه الفصول من توضيح الاختلافات وتعتني ببيان دواعي التعاون والتكامل بين هذه المناهج العلمية، إذ يتشارك علم الدين الإدراكي كثيرًا من نتائج وأدوات علم النفس الديني والدراسات التطورية و(بدرجة أقل) علم أعصاب للدين. ومع أن هذه الفنون تعمد إلى قمم متباينة من نفس سلسلة الجبال، فإن هذه المآخذ العلمية للظواهر الدينية قد تتشارك أحيانًا نفس المعسكر الأساسي ونفس الإمدادات.

وقد لوحظ مؤخرًا أن مطلب استقلال علم الإدراك باعتباره فنًا متكاملًا لم يتحقق (Núñez et al., 2019)، فلا تزال الفنون الأبوية الستة (وهي الأنثروبولوجيا والذكاء الاصطناعي أو علوم الكمبيوتر واللغويات وعلم الأعصاب والفلسفة وعلم النفس) هي ما ينتسب إليه ممارسو هذا الفن على الأغلب، وصار علم الإدراك في الغالب فنًا فرعيًا لعلم النفس، مع استفادة قليلة جدًا من الفنون الأخرى. وكما لاحظ عالم اللاهوت لويس أوفييدو Lluis Oviedo (وكان قد ذكر لي ذلك في كلام بيني وبينه في يوليو 2019)، أن الحال يبدو أفضل بالنسبة إلى علم الدين الإدراكي، فقد تجول كثير من علماء علم الدين الإدراكي بين الانتماءات العلمية وعولوا على نتائج من فنون مختلفة وألفوا بينها في أبحاث ذات سمات مميزة محددة، بما في ذلك تلك المذكورة آنفًا. وسيتضح من هذا المرجع أن علم الدين الإدراكي ليس علمًا فرعيًا من علم الأنثروبولوجيا أو علم النفس أو الدراسات الدينية، بل هو شيء جديد تمامًا يعوّل على مواطن القوة في هذه الفنون وغيرها.

وقد تطور علم الدين الإدراكي في العشرين سنة التي خلت، منذ أن ظهر اسمه لأول مرة، تطورًا كبيرًا. وإذا استمر علم الدين الإدراكي في التعويل على التصورات الجديدة من العلوم الإدراكية المختلفة ومن علوم الدين الشقيقة، فسنرى في السنوات العشرين القادمة ما يسر الناظرين.

Andresen, J. (Ed.). (2001). *Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Barrett, J. L. (2004). *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Barrett, J. L. (Ed.). (2010). *Psychology of religion* (Vols. 1- 4). Oxfordshire: Routledge.

Barrett, J. L. (2011). Cognitive science of religion: Looking back, looking forward. *Journal for the Scientific Study of Religion, 50*(2), 229- 239. doi:10.1111/ j.1468-5906.2011.01564.x

Barrett, J. L. (2017a). Could we advance the science of religion (better) without the con"-religion"? *Religion, Brain & Behavior, 7*(4), 282- 284. http:// dx.doi.org/ 10.1080/ 2153599X.2016.1249926

Barrett, J. L. (2017b). On keeping cognitive science of religion cognitive and cultural. In L. Martin & D. Wiebe (Eds.), *Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years* (pp. 193- 202). London: Bloomsbury.

Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.

Freud, S. (1989). *The future of an illusion*. New York: W. W. Norton.

Gall, T. L., & Guirguis- Younger, M. (2013). Religious and spiritual coping: Current theory and research. In K. Pargament, J. Exline, & J. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (pp. 349- 364). Washington, DC: American Psychological Association.

Guthrie, S. E. (1980). A cognitive theory of religion. *Current Anthropology, 21*, 181- 194.

Guthrie, S. E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York: Oxford University Press.

Hood, R. W., & Francis, L. J. (2013). Mystical experience: Conceptualizations, measurement, and correlates. In K. Pargament, J. Exline, & J. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, reand spirituality* (pp. 391- 405). Washington, DC: American Psychological Association.

Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2018). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach, Fifth Edition*. New York: The Guildford Press.

Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

McKay, R., & Whitehouse, H. (2015). Religion and morality. *Psychological Bulletin, 141*(2), 447- 473. http:// dx.doi.org/ 10.1037/ a0038455

Núñez, R., Allen, M., Gao, R., Rigoli, C. M., Relaford- Doyle, J., & Semunuks, A. (2019). What happened to cognitive science? *Nature Human Behavior*, 3, 782- 791. doi:10.1038/ s41562- 019- 0626- 2

Petrican, R., & Burris, C. T. (2012). Am I the stone? Overattribution of agency and religious orientation. *Psychology of Religion and Spirituality*, *4*(4), 312- 323. https:// doi.org/ 10.1037/ a0027942

Riekki, T., Lindeman, M., & Raij, T. T. (2014). Supernatural believers attribute more intentions to random movement than skeptics: An fMRI study. *Social Neuroscience*, *9*(4), 400- 411. https:// doi.org/ 10.1080/ 17470919.2014.906366

Scholl, B. J., & Tremoulet, P. D. (2000). Perceptual causality and animacy. *Trends in Cognitive Sciences*, *4*(8), 299- 310.

Taves, A. (2011). *Religious experience reconsidered: A building block approach to the study of reliand other special things*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

van Elk, M., Rutjens, B. T., van der Pligt, J., & van Harreveld, F. (2016). Priming of supernatural agent concepts and agency detection. *Religion, Brain & Behavior*, *6*(1), 4- 33. doi:10.1080/ 2153599X.2014.933444

Whitehouse, H. (2000). *Arguments and icons: Divergent modes of religiosity*. Oxford: Oxford University Press.

الفصل الثاني

تاريخ نشأة علم الدين الإدراكي

أي. تومَس لاسن

المقدمـــة

يتميز البحث الأكاديمي للدين، لاسيما في طوره العلمي التجريبي الحديث، بالتعقيد لاشتماله على تفاصيل متشابكة من فنون متباينة، فيشتغل بالدين تفسيرًا وتعليلًا كل من المؤرخين والفلاسفة واللاهوتيين وعلماء النفس وعلماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا. ومن علوم الدين علم الدين المقارن الذي نشأ في سياق المدارس اللاهوتية، ثم توسع في القرن العشرين ليستوعب أقسام الدين داخل المؤسسات الأكاديمية العلمانية. وفي هذا الفصل نتناول في المقام الأول العلاقة بين علم الدين المقارن وهذا العلم الحديث المتسارع في نموه؛ علم الدين الإدراكي، الذي طُرح في بادئ الأمر في سياق الدراسة العلمانية للدين المقارن ولكنه سرعان ما استمال انتباه العلماء من مختلف الفنون، بما في ذلك الأنثروبولوجيا الإدراكية وعلم النفس الإدراكي ثم علم النفس التطوري، وانضم حديثًا علماء الأعصاب أيضًا إلى المناقشة. وفي هذا الفصل أتناول نشأة علم الدين الإدراكي من خلال سلسلة من الأسئلة، وأولها:

ما موضوع علم الدين المقارن؟

كل سؤال يبدأ بإشكال، سواء أكان السؤال علميًا أم غير علمي. وفي حالة البحث العلمي للدين الذي يسلك المنظور الإدراكي والتطوري، فإن الإشكال

كان قد تبين أمره قبل سعي العلماء ذوي المنهجية العلمية إلى إيجاد الوسائل لحله، فظهر الشكل الأول للإشكال بمجرد أن تفطن الناس قديمًا إلى تفاوت مسلماتهم من الأفكار والأعمال في الشكل والمحتوى تفاوتًا ظاهرًا، ثم مرت دهور حتى ظهر علم الدين المقارن وفيه تحسين وتطوير وإحاطة بطرق معالجة هذه المشكلة بما فيه من بحث عن الطرق المفضية إلى فهم طبيعة تلك الاختلافات. وقد يفضي النظر الصريح في هذه الاختلافات إلى القول بأنها اختلافات حقيقية متضادة، أو تنويعات لأصل مشترك، بل وربما أفضت إلى القول بتعارضها في الظاهر وحسب. والحاصل أن علم الدين المقارن يشتمل على التفكير المنهجي المنبعث من ملاحظات الحس المشترك common-sense للاختلافات الدقيقة والاختلافات الواضحة في أفكار وأعمال الغرباء، وقد كان هذا الضرب من التفكير حاضرًا في أذهان اللاهوتيين أيضًا، ثم انتهى به الأمر إلى خَلَد علماء النفس والأنثروبولوجيا.

وعلى الرغم من سياقه اللاهوتي السابق، فإن علم الدين المقارن، على أحسن أحواله، قصد منه إحداث وعي يقرّ التنوع الهائل في الأفكار والأعمال الدينية بما كان متاحًا من وسائل في العلوم الإنسانية، وكان الاشتغال الأولي لعلم الدين المقارن يشتمل على دراسة الشعائر والروايات الأسطورية والعقائد والوضع الفلسفي لمزاعم الحقيقة، ويوجه كل ذلك داخل إطار ديني معين بما له من مؤسسات أكاديمية وكهنوتية. وبحلول القرن السادس عشر ومع الاستكشاف المتنامي لأنحاء العالم، توسع سؤال: من هم أهل الحق، كما بين سام بريَس Sam Preus (1987)، ليتجاوز نطاق البحث بين الفرق المسيحية (أي الفرق الكاثوليكية والبروتستانتية) إلى البحث بين الأديان، فصار البحث عن الدين الحق سؤالًا ملحًا. وكان من مهمات الأمور للعلماء الأوائل في هذا الفن جمع النصوص المقدسة للتقاليد الدينية "الأخرى" (كالكتب المقدسة لأهل المشرق) وترجمتها إلى اللغات الأوروبية، ذلك أنهم ظنوا أن ترجمة هذه النصوص كفيل بتقليل أو نزع غرابتها واتضاح معانيها الأساسية.

وأضاف علماء الأنثروبولوجيا وكذلك الرحالة والمبشرون في البلدان

البعيدة إلى مدونة النصوص التي أنشأها علماء الدين المقارن (الذين كان يطلق عليهم أيضًا "مؤرخو الأديان") طائفة كاملة من الأوصاف الاثنوجرافية للأمم التي تداولت معارفها وأعمالها الثقافية تداولًا شفويًا، وجمع أكثر ذلك في سياق الاستعمار، وناله نقد صارم (Said, 1979)، ولم يسلم من النقد السياق اللاهوتي كذلك (Wiebe, 1990).

وبحلول أوائل القرن العشرين، كان كل ما هو ضروري لرسوخ علم الدين المقارن قد توفر في الجامعات والمدارس اللاهوتية. ومع هذا التدفق الكبير للأخبار ظهرت طائفة كثيرة من المشكلات، وبدت الحاجة إلى البحث عن منهج (أو لفيف من المناهج) للتعامل مع القضايا التي نشأت لزامًا مع إدراك أن المعرفة ما هي في حقيقتها إلا "مقارنة"، وصار الاعتراف بأهمية ضبط تصور أفكار وأعمال الأديان المتنوعة في سياقاتها الثقافية أمرًا أساسيًا، وكان من أغراض علم الدين المقارن تحقيق الكفاية الوصفية للمتاح من تلك الأخبار الجديدة الرائعة وفهمها بافتراض معانيها المحتملة.

وكان الغرض من المنهج الوصفي لعلم الدين المقارن تعيين الحقيقة التاريخية والضبط الثقافي والتحرير التفسيري والتصنيف المنطقي. أما الجانب التاريخي لعلم الدين المقارن فاشتغل بأصول الأديان وتطورها، شمل ذلك اعتبار هل للدين المعين شخص مؤسس أم لا، وأما الجانب التفسيري فعمد إلى الكشف عن معنى الفكر والسلوك في العمل الديني، واشتغل الجانب الثقافي بمسائل لغوية كالترجمة الدقيقة، وساهم التحليل التصنيفي في عملية تسمية النحل المختلفة التي يُنظر إليها غالبًا على أنها أنظمة للفكر والعمل الديني تتجاوز الخطاب اللاهوتي أو تقصر عنه، وأما مسائل صدق الادعاءات الدينية وكذبها فكانت تُسند عادةً إلى الفلسفة.

وفي ضمن هذا التصور العام، كان الأمر الرئيس الذي اشتغل به علم الدين المقارن تعيين قدر اختلاف المفاهيم المتعلقة بالفاعلين الخارقين، والمسؤولين الرسميين عن الشعائر وسيناريوهات الشعائر والروايات الأسطورية

والنظم اللاهوتية والصيغ العقائدية بعضها عن بعض (آخذين في الاعتبار الافتراض الأساسي أن أوجه الشبه بين الأفكار والأفعال الدينية ظاهرية نسبيًا)، وتعيين ما قدمه النظر المنهجي في هذه الكائنات والأفعال والروايات والعقائد وما إلى ذلك من أساس كاف لتوضيح معنى العناصر الدينية. ولزم عن هذا الاشتغال ظهور مسائل معينة عُدّت مهمة جدًا، ومن ذلك: هل تعدّ الأفعال والمفاهيم المرتبطة بهذه العناصر حرفية أم رمزية؟ هل النصوص - التي كشف عنها العلماء المشتغلون بالتقاليد الشفوية والتي جمعت من طريق البحث الإثنوجرافي - تعني حقًا ما يبدو أنها تعنيه أم أن في هذه العبارات طرق خفية للتبليغ عن أمور مخصوصة يتطلب استيعابها أساليب مخصوصة؟

ولم تقتصر مناقشة العلماء المشتغلين بدراسة الفكر والفعل الديني على أسئلة المعنى، بل ناقشوا أيضًا المنفعة والوظيفة. فكان لإميل دوركايم (1965) وعلماء آخرين تأثير مهم على علم الدين المقارن، إذ جادلوا على أن الاشتغال بجدوى أو "وظيفة" الأفكار والأفعال الدينية أهم من الاشتغال بصدق محتوى الأديان، وأصر دوركايم أيضًا على استقلالية هذا الضرب من البحث، فما يفعله الدين هو ما يهم، ولا يوجد سوى اعتبار واحد مناسب لفهمه، وذلك هو الاعتبار الاجتماعي. وفي الواقع، ترسخت فكرة استقلالية الاعتبار الاجتماعي، لا في العلوم الإنسانية وحدها، ولكن في العلوم الاجتماعية أيضًا، وتم ذلك على حساب أنماط البحث النفسية والبيولوجية.

والحاصل أن المنهج العام لعلم الدين المقارن (وما يتعلق به من بحث إثنوجرافي) كان منهجًا هيرمونوطيقيًا، ذلك أن الغاية كانت تحصيل تفسير مخلص للفكر والعمل الديني، فكان البحث تفسيريًا أكثر منه تعليليًا، هذا على حمل لفظ "تعليلي" هنا على معنى البحث عن تعليلات سببية قد تفضي إلى بيان الكيفية والأسباب التي أنتج بها الناس هذه الأفكار وتداولوها، والكيفية والأسباب التي شعر لأجلها الناس بحاجتهم الملحة إلى الاشتغال بها. وعلى الرغم من أن أصحاب منهج المقارنة comparativists كانوا يدركون أهمية تأثير المسائل الاجتماعية والنفسية بل والبيولوجية، فإنهم كانوا على استعداد لترك أي

تنظير من هذا الضرب لصالح العلوم الاجتماعية والثقافية، فكانوا في شغل بما هم فيه من حل المشكلات المتعلقة بإيجاد أفضل الأوصاف وأنسب المعاني للأفكار والأعمال الدينية. وعلى المدى الطويل، خلّفوا للنمط العلمي من البحث مفاهيم مثل الآلهة والوحي والتضحية والنقاء والخطر والشر والقواعد الأخلاقية والكهنة والهيروفانات والتنشئة والحياة الآخرة، إلى جانب أفكار مهمة عن تاريخ تطوير المؤسسات الدينية، وأصبح ظاهرًا بعد ذلك أن تحقيقًا علميًا في العوامل اللازمة لفهم الفكر الديني وما يصاحبه من عمل أمر مطلوب، فجاءت الثورة الإدراكية التي تجاوزت قيود السلوكية واشتغلت بالعمليات العقلية لتقدم فرصة واعدة لتحقيق ذلك.

ما هي مشكلات علم الدين المقارن التي حاول علم الدين الإدراكي حلها، ولماذا؟

بحلول النصف الثاني من القرن العشرين، شرع عدد قليل من علماء الدين المقارن في الإلمام الجيد بالأخبار الجديدة الموفورة عن الأديان التي أمكن الوقوف عليها، وقد تأثّروا بعلماء الأنثروبولوجيا المشتغلين بالدراسات الاثنوجرافية في المجتمعات الصغيرة، وبعلماء النفس الذين تفطنوا لأهمية البحث في الثقافات المختلفة. وبدأ المشتغلون بالدين المقارن العمل الميداني بأنفسهم في آسيا وإفريقيا حيث باشروا التعاملات الفعلية في مواضعها الأصلية، تلك التعاملات التي كانت فيما مضى يُقرأ عنها دون معاينة. وبدأوا أيضًا في طرح أسئلة حول العمليات الإدراكية التي تشرع في العمل عندما يصنع الناس معتقدات دينية أو يشاركون في شعائر دينية، وكانت هذه الأخبار قبل ذلك تُقوّم رأسًا من على أرائك مترفة، ثم أفضى ذلك الجمع الوفير للأخبار الجديدة إلى إدراك ضرورة البدء في إنشاء فرضيات عن تلك الأخبار، بل وابتكار تجارب لاختبار الفرضيات المنبثقة.

تأمل مثلًا الروايات العديدة التي نُقلت شفهياً ونصياً في مجموع الأخبار،

هل أخذ المتدينون هذه التقريرات بالمعنى الحرفي أم الرمزي؟ وإذا كانت رمزية، فما ذلك الشيء في محتواها الذي اقتضى مثل هذه المعاملة الخاصة؟ وإذا كانت حرفية، فكيف انسجمت تلك المفاهيم مع المعرفة العادية بالعالم القائمة على الحس المشترك؟ اكتسبت هذه الأسئلة أهمية حينما بدأت الثورة اللغوية والإدراكية إحداث تأثير فكري في مختلف العلوم، لا سيما في العلوم الاجتماعية والسلوكية. وحتى العلوم التي ظهرت ضمن العلوم الإنسانية، كعلم اللغة التوليدي، اتجهت إلى القول بوجود البنية الأساسية المشتركة لجميع اللغات البشرية على الرغم من الاختلافات الواضحة بينها (Chomsky, 1965)، واجتذب البحث عن "القواعد النحوية الكلية"، أي الآلية الإدراكية الضمنية التي سهلت اكتساب اللغة واستقرارها، جهدًا واهتمامًا كبيرين، ولأن الاختلافات اللغوية كانت ثقافية بجلاء، فليس من المستغرب أن تُعدّ الاختلافات الدينية ثقافية أيضًا، وإذا ثبت أن اللغات تحكمها مبادئ كلية، على الأقل في جانبها النحوي التحليلي، فلماذا لا تكون الأديان كذلك؟ أي إن تنوع وتكرار التعبيرات الدينية في الثقافات لابد وأن له تعليلًا سببيًا مناسبًا، ولا يكفي مجرد اللجوء إلى العوامل "الثقافية" أو الخصائص التاريخية. وقد ذهب إي. تومَس لاسن (1976)، متأثرًا بأعمال نعوم تشومسكي وآخرين، إلى أن الشعائر الدينية قابلة لنوع مماثل من التحليل، وذهب أنثروبولوجيون مثل دان سبربر Dan Sperber (1975) إلى انتحال منهج إدراكي خاص بالفكر الرمزي عامة، يعتني عناية خاصة بالمعدات العقلية ذات الجذور العميقة التي تجعل الخبرة ممكنة. وبدأ أنثروبولوجيون أمثال باسكال بوير Pascal Boyer (1994) وستيورت جَثري Stewart Guthrie (1993) وهارفي وايتهاوس Harvey Whitehouse (1995) وفيلسوف العلوم رُبِرت مكولي Robert McCauley وعالم الدين المقارن تومَس لاسن (Lawson & McCauley, 1990) وعالم النفس جستن بارت Justin Barrett (Barrett & Keil، 1996) = في استكشاف الأفكار التي شكلت لاحقًا أسس علم الدين الإدراكي. وإن هذا التلاقي الفكري لأمر مدهش، فقد كانت التطورات النوعية تسري في العلوم الإنسانية والاجتماعية والنفسية. ففي علم

النفس التنموي الإدراكي مثلًا أُقصيت الفكرة القائلة إن أفضل وصف لعقول الرضَّع أنها معالجات عامة النطاق لمعلومات عامة، لما أظهرته الأدلة التجريبية من أن الجداول الزمنية المختلفة لاكتساب المعلومات تعتمد على نوع المعلومات المعنية (كالمعلومات عن الفاعلين والقدرة على التقليد والمعتقدات الكاذبة وما إلى ذلك). وكانت التطورات المنهجية الجديدة مهمة جدًا، مثل تقنيات وقت الرؤية والتعود وإزالة التعود. ولم تقتصر محادثات بوير وسبربر ولاسن وبارت ومكولي ووايتهاوس على أنفسهم، ولكن شملت أيضًا علماء النفس الإدراكي أولريك نيسر Ulric Neisser وفرانك كيل Frank Keil وآخرين. وفي علم الدين المقارن، وُجد استياء من الافتراضات اللاهوتية الصريحة والضمنية التي كانت توجه البحث، وأدت مناقشات لوثر إتش مارتن Luther H. Martin ودونالد ويب Donald Wiebe وتومَس لاسن إلى تشكيل جمعية أمريكا الشمالية لدراسة الدين North American Association for the Study of Religion (NAASR)، وهي منظمة تعتني صراحةً بالمناهج العلمانية والطبيعانية للنظر في الفكر والعمل الديني، وقد شرعت في دعوة علماء الأنثروبولوجيا الإدراكية وكذلك علماء النفس الإدراكي والتطوري لتقديم أوراقهم البحثية في اجتماعاتها.

وكانت أول معاجلة منهجية للفكر الديني وما يصاحبه من عمل، لاسيما الشعائر الدينية، من نصيب لاسن وزميله ماكولي ([1990]؛ وانظر أيضًاMartin & Wiebe، 2017)، إذ ناقشا العلاقة بين التفسير والتعليل، وحلّلا المآخذ العقلية والرمزية والبنيوية، وأظهرا الأثر الخاص الذي أحدثته اللغة في رحلة البحث عن معرفة الدين؛ وقدما منهجًا إدراكيًا حاصًا للأنظمة الرمزية الثقافية، ووضعا نظرية نسقية ومحددة كل التحديد لأنظمة الشعائر الدينية، وفحصا المسائل الدلالية التي انبثقت من هذا التحليل. ويضاف إلى كل ذلك أن كتابهما قدم العديد من التوقعات التي هي في حاجة إلى اختبارها في الدراسات التجريبية والأمبيريقية.

وكانت الفترة من 1990 إلى 2000 فترة مثمرة جدًا للبحث العلمي في الدين إدراكيًا ثم تطوريًا، وتضمنت مناقشات مستفيضة عن أهمية العمل على

تحسين النظريات وإمكانية تطبيقها في مراحل من الدراسات الأمبريقية والتجريبية حيث تكون النظريات المقترحة ضرورية وقابلة للتحقيق. ولذلك كان العمل المبتكر لجستن بارت وفرانك كيل Frank Keil (1996) مهمًا جدًا، إذ أجريا أول بحث تجريبي في علم الدين الإدراكي، وهو بحث يعول تعويلًا صريحًا على المفاهيم المنبثقة من علم الإدراك cognitive science، وقد ميزا في هذا البحث تمييزًا حاسمًا بين "الصواب اللاهوتي theological correctness" والفكر الديني الحدسي المختلف عن اللاهوتي كل الاختلاف، فالأول يكتسب بالنظر العميق، والثاني يحصل بداهة وسريعًا وعفويًا. فعندما أُخبر المشاركون في الدراسة بقصص عن الآلهة، أخطأوا تذكر أجزاءً رئيسة في القصة على نحو منهجي. وهكذا، بين البحث أثر تحيزاتهم الإدراكية القاضية بفرض حدود وقيود على جميع الكائنات، حتى على الآلهة. إذ حكم المشاركون في التجربة على الآلهة بالتقيّد بمقولتي الزمان والمكان، هذا على الرغم مما كان لهم من مفاهيم لاهوتية نظرية عن الآلهة بلغت الغاية في التجريد. وفي الواقع لقد كان هذا العمل المبكر امتدادًا لدراسات مهمة جدًا في العلوم الإدراكية تناولت الاستدلالات الحدسية والتحيزات، قام عليها عاموس تفرسكي Amos Tversky ودانيل كانيمان Daniel Kahneman (1974) وأيضًا نظرية المخطط[1] (Piaget، 1928، Bartlett، 1932) التي هي الآن مرتبطة بالنظر في الفكر والعمل الديني.

إن علم الإدراك cognitive science فن يجمع في طياته فنونًا عدة، ويروم بناء نظريات قائمة على التجربة تشرح كيف تعمل العقول ولماذا تعمل بالطريقة

(1) يقصد بالمخطط البنية الإدراكية التي تمثل معرفة الشخص عن كائن أو موقف ما بما في ذلك خصائصه والعلاقات بينهما. وعادة ما تكون المخططات اختصارات تعمل على تبسيط عالم الشخص. وقد بين فريدريك سي بارتليت في عام 1932 أن الخبرات السابقة تخزن في الذاكرة كمخططات ويُعتقد أيضًا أن التصورات عن الآخرين تُنظّم بنفس الطريقة (المترجم). انظر:

Gary R. VandenBos, APA Dictionary of Psychology, (Washington, DC: American Psychological Association, 2015), 937.

التي تعمل بها تحديدًا دون غيرها، ومن الظاهر تعلق ضروب أخرى من الفكر بهذا المسعى كالفكر الديني والفكر اللاهوتي (وما بينهما من اختلافات) (Lawson, 2012)، وإذا كان الأمر كذلك، فإن المعلومات التي يقدمها علماء الإثنوجرافيا والدين المقارن توفر جميع أصناف الظواهر المحيرة المهمة التي تستحق التحليل الإدراكي والتعليل التطوري. فعلى سبيل المثال، يؤثر مفهوم الآلهة والإنسان الخارق والكائنات الخارقة التي تتضمنها الأديان المختلفة تأثيرًا مهمًا في الشؤون الإنسانية، فكيف تنشأ مثل هذه المفاهيم؟ ولماذا تتداول بنجاح؟ يضع علم الدين المقارن هذه المفاهيم ضمن مواضيعه المهمة، وقد يتتبع مساراتها تاريخيًا، ولكنه لا يقدم ولا حتى يحاول أن يقدم تعليلًا سببًا لظهورها وتوارثها وبقائها على مر الأحقاب، وهنا تأتي قوة علم الدين الإدراكي بما له من قدرة على تقديم تقريرات مقنعة وجديدة وقائمة على التجارب في الغالب لظهور وتوارث ودوام ما يبدو أنها طائفة متشابهة من الأفكار والأعمال المعزولة من الناحية التاريخية والجغرافية والتي كانت عرضة للنقد الفلسفي والرؤى الكلية الكونية المتنافسة.

وفي محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة ظهر طريقان تنظيريان: يتضمن الأول الوقوف على قدرة البشر في الكشف عن الفاعلية فيما بات يعرف بـ "نظرية العقل theory of mind"، ويتضمن الثاني استقصاءً عن ميل هذه القدرة إلى الإفراط في علمها في ظروف خاصة. ويراد بنظرية العقل القدرة على استشفاف حالات الناس العقلية، أي تصور الآخرين فاعلين مريدين، وقد كشفت طائفة من التجارب عن النمو المبكر جدًا للقدرة البشرية على اكتشاف الفاعلين وتمييزهم عن سائر الأشياء في العالم (Rochat, 2001). والميل إلى إسناد الفاعلية إلى الأشياء وإن كانت غير فاعلة (كالأشكال الهندسية مثلًا) هو كذلك أمر متفشي في العمل الإدراكي، لا عند البالغين وحسب، بل وعند الأطفال الصغار جدًا أيضًا (Biro & Leslie, 2007; Carey & Spelke, 1994; Gergely & Cisbra, 2003). ولما كان التفكير في الأسلاف والآلهة والأرواح يستجلب عادة التفكير في أفكارهم ودوافعهم والكشف عن أفعالهم، فإن طبائع هذه العمليات الإدراكية

قد تمثل إشارات لفهم نشأة وتوارث ودوام المفاهيم الإلهية، وما شابهها.

موضوعات توضيحية محددة للاعتبار

يحوم علم الدين الإدراكي حول موضوعات مثل الفعل الشعائري والصواب اللاهوتي والمقالات السردية الناجحة، وقد شرع في تقديم أفكار جديدة مهمة عن المشكلات المستعصية التي تنشأ من مثل هذه الأعمال والمفاهيم البشرية.

الأعمال الشعائرية

من العمليات الإدراكية التي ينظر فيها علماء الإدراك تلك التي تشرع في العمل حال تأدية الأعمال الشعائرية، ومن ذلك فكرة وجوب اجتناب التلوث والنجاسة وهي فكرة حاضرة في أديان كثيرة. فتجد الناس في كثير من الأحيان يشرعون ديانةً في أعمال شعائرية مفصلة محددة لإزالة التلوث، ولو كان التلوث غير مرئي، فتغسل الأيدي النظيفة مرارًا وتكرارًا، وتطهر الملابس الناصعة، وتصان المباني الآمنة، وما إلى ذلك. ومن طرق تفحص هذا النوع من الأفعال الشعائرية استكشاف معناها من منظور تطوري إدراكي، ومن ذلك ما ذهب إليه بوير Boyer وليناَرد Liénard (2006) من أن البشر يدركون ضمنيًا الفرق بين علامات الخطر القريب جدًا والخطر المحتمل، ويتأهبون للتصرف بحسب ذلك، فإذا رأي الإنسان غائلة وشيكة فإن استجابته التطورية الذاتية تتنوع ما بين التجمد في المكان وبين الكر أو الفر، وذلك إذا كان العدو مرئيًا والتهديد واضحًا، فالمفترس الذي ينظر إليك محدقًا أو يظهر تعقبه لك خلسةً، يمثل تهديدًا آنيًا يقتضي تصرفًا فوريًا. ولكن كثيرًا من الغوائل مخفية، فما زال الناس يمرضون دون سبب معلوم أو مرئي، ويتصرفون بما يضر ذواتهم من غير علة ظاهرة، وذلك يعني وجود غوائل لا تُرى تكتنف مطلب الوقاية، وهنا تأتي الحاجة إلى ضروب خاصة من التصرفات اللازمة لتحقيق هذا المطلب الوقائي. وبيان ذلك أن الخطر إذا كان فوريًا وواضحًا، جاء التصرف المطلوب فوريًا وواضحًا

كذلك، فمثيرات مثل تحديق العين والتعقب والسلوك الهجومي هي إشارات يمكن فك شفرتها بسهولة، أما مثيرات الخطر المحتمل فلا تتضمن طائفة واضحة من الإنذارات، فمن الممكن أن تكون هذه التهديدات أي شيء وفي أي مكان، أي أنها في واقع الأمر تهديدات غير مرئية. فبينما تكون آمنًا مطمئنًا، يحضرك الموت فجأة، ماذا حدث؟ أنت بحاجة إلى حماية ضد هذه القوى الخفية، وغالبًا ما ينجح الفعل "الشعائري" في ذلك. وبالطبع يشير هذا الفهم إلى حدوث نوع من التفكير الصريح، إلا أن العمل الاثنوجرافي أظهر خلاف ذلك، فالردود النموذجية على سؤال "لماذا" المتعلق بأداء الشعائر تتضمن: "لا أعرف سبب قيامنا بذلك" و"هكذا نفعل دائمًا وبهذه الطريقة" و"اسألها! فربما تعرف، فأنا لا أعرف، ولكني أرى فعل ذلك من الصلاح، إذ يبدو أمرًا حسنًا". إن أداء الشعائر أشبه بالفعل الغريزي من الاتباع الصريح لطائفة من التعليمات، فمن أين تأتي هذه "الغريزة"، وكيف تسببها الأحوال الثقافية؟ ربما نجد الإجابة عن هذه الأسئلة في علم النفس الإدراكي والتطوري.

الشعائر الدينية

ومن الأسئلة المطروحة سؤال علة تكرار تأدية شعائر وندرة أخرى. وممن بحث في هذا الباب بحثًا نظريًا وتجريبيًا وايتهاوس (2004) وماكولي وزميله لاسن (2002)، وكان اشتغالهم في طريقتي البحث منصبًا على قضايا الذاكرة، وقد استقصوا السؤال التالي: ما الذي يجعل الأفكار الدينية تأبى النسيان؟ فذهبوا إلى أن مبدأ الفاعلية الخارقة the principle of superhuman agency يميز بين ضربين من الشعائر: **شعائر الفاعل الخاص** special agent rituals **وشعائر المتلقي الخاص**[(2)] special patient rituals. أما شعائر الفاعل الخاص، فيكون فيها

(2) تتميز الشعائر الدينية، بحسب لاسن وماكولي، بخصائص تميزها عن مجرد الفعل الديني الروتيني فضلًا عن الأفعال غير الدينية على الرغم من استثمار الجميع نفس نظام التمثيل الإدراكي للأفعال action representation system فالشعائر في اصطلاحهما أفعال تثير

الوجدانيات وتأسر المخيلة وتبقى في الذاكرة لما يصبحها من مظاهر مهرجانية غالبًا، كشعائر الزواج مثلًا التي تتضمن ملابس خاصة وموسيقى خاصة ووليمة خاصة ونحو ذلك، أو كشعيرة التتويج البريطاني الذي يقام في الدير على نحو مهيب غامر بالوجدانيات (وهي شعيرة دينية دنيوية، إذ إن الملكة رئيسة رمزية للحكومة والكنسية أيضًا).

وتتميز الشعائر باحتوائها على مستويات مذهلة من التحفيز الحسي بخلاف الأفعال الدينية الروتينية التي يؤديها الأفراد المتدينون في الغالب سجيةً دون تخطيط أو تنبه فيما يؤدونه ودون انخراط في انفعال عاطفي قوي كالصلاة اليومية عند كثير من المسلمين مثلًا أو التبريك الذي يؤديه القس على نحو روتيني دون أن يتفكر فيما يؤديه أو يخطط له مسبقًا، وبذلك يتبين أن الفعل الديني، كالصلاة مثلا، أعم من الشعيرة الدينية على الرغم من إمكان دخول أفعال دينية روتينية ضمن مكونات الشعيرة الدينية. وتتميز الشعائر الدينية أيضًا عن الأفعال الدينية بأنها تحدث تغييرًا في العالم الديني للمتدين بحيث يكون ما قبلها مختلف عما بعدها، فلا يؤدي الناس الشعائر الدينية إلا من أجل إحداث تغييرات ما في عالمهم الديني، ومن ذلك شعائر التعميد أو شعائر الانتقال من مرحلة الطفولة إلى البلوغ أو شعائر الختان. فاليهودي بعد أن يختن يتغير حاله دينيًا ويصح وصفه بالمختون، ويحدث هذا التغيير بطريقة بحيث يمكن لأي شخص الإخبار به اعتمادًا على المعلومات البين ذاتية، أي بغض النظر عن الحالة الذهنية للشخص المختون أو الحاخام حال ممارسة الشعيرة، فما يهم هنا هو أن يكون رجل الدين مؤهلًا كفاعل شعائري مناسب، وعلى النقيض من ذلك الأفعال الدينية التي ليست شعائر بالمعنى التقني، فإذا صلى بولس علنًا فكل ما يمكننا قوله هو أن بولس صلى علنًا وربما كان يتظاهر بالصلاة، ووحده بولس الذي يعرف حقيقة ذلك. في حين أنه إذا عمد الكاهن بولس (بالشروط الملائمة التي يمكن ملاحظتها علنًا) فإنه من الممكن لأي شخص قد اطلع على الحدث أن يعرف أن بولس قد عُمد. وكذلك تتميز الشعائر الدينية عن مجرد الفعل الديني بما يسمه ماكولي ولاسن (معيار الداخل والخارج)، وذلك أن الأفعال الدينية النموذجية تكون عادة مفتوحة للغرباء الذين لا ينتمون للديانة أما الشعائر الدينية فليست كذلك، فغير الكاثوليكي مثلًا مرحب به للصلاة مع الكاثوليك لكنه لا يمكنه أن يشاركهم في القربان المقدس.

ولابد في الشعائر الدينية من تضمنها لعنصر الكائن الخارق (الإله أو الآلهة) أو ما يطلق عليه ماكولي ولاسن الفاعلون الخارقون المسلم بهم ثقافيا **culturally postulated superhuman agents** واختصارًا **CPS-agents** فأفعال الآلهة هي التي توفر الأساس للشعائر الدينية، ومن أفعالهم ينشأ نوع خاص من القوة المعيارية التي لا تتوفر في الأنشطة الأخرى التي تخلو عن عنصر الكائن الخارق. فحكم البيسبول مثلا وإن كان لدية قوة معيارية إلا أنه لا يملك من الاعتبارات الخارقة ما يجعله ضامنًا للسلطة الكونية، بخلاف الإله أو الآلهة في الأنظمة الدينية. وعلى الرغم من الحديث في العلوم الإنسانية والاجتماعية عن الدين

المدني أو دين الفن أو لاهوت الشيوعية فإن مثل هذه الأنظمة نادرًا ما تولد سلطة مباشرة كما تولدها الأديان والسبب في ذلك افتقارها في الغالب للصلة المباشرة مع الكائنات الخارقة. فلابد إذن من وجود عنصر الكائن الخارق حتى يُعدّ الفعل ضمن الشعائر الدينية، وإذا خلت شعيرة من الإشارة المباشرة إلى الفاعل الخارق في الوصف الهيكلي للشعيرة المعينة فلابد أن يتضمن عنصر من عناصر هذه الشعيرة على الأقل صلة بواحد أو أكثر من الأفعال الشعائرية (السابقة) التي ترجع في نهاية الأمر إلى الفاعل الخارق في أحد أوصافها الهيكلية. فالكاهن الذي يعمد شخصًا جديدًا يريد الانضمام الى الطائفة الدينية هو نفسه لابد أن يكون قد عُمد من قبل، وفي نهاية المطاف سنجد أن الفاعل الخارق (الآلهة أو الإله) هو المسؤول الفعلي عن هذا التعميد، فالفاعل الخارق هو من يعطي الشرعية لفاعلي الشعائر الذين يؤدون دور الوسطاء للآلهة. ويسمي ماكولي ولاسن الشعائر السابقة التي تعمل باعتبارها شرطًا ضروريًا للشعائر اللاحقة أفعال التمكين أو شعائر التمكين enabling rituals or enabling actions، فعلى سبيل المثال قد يبطل عقد الزواج شرعًا إذا كان رجل الدين مزيفًا فاقدًا لشرعيته الشعائرية التي يجب عليه اكتسابها بواسطة مرسوم شعائري سابق يؤهله للقيام بمهمة التصديق الشرعي على عقد الزواج، ولكي يمثل الكاهن دور الإله فلابد له من الحصول على قدرات خاصة تكتسب بواسطة أفعال شعائرية تمكينية. والخلاصة أن الفاعلين الخارقين يؤثرون تأثيرًا أساسيًا في الشعائر إما على نحو مباشر أو غير مباشر (وهو الأغلب) عن طريق وسطاء معينين (عُيِّنوا بشعائر دينية أخرى) كالكاهن أو القس. والوصف الهيكلي الكامل لأي شعيرة لا يشمل فقط العناصر الحالية للشعيرة قيد الدراسة ولكن جميع الشعائر التمكينية اللازم أداؤها قبل ذلك لصحة الشعيرة الحالية.

ولابد من احتواء الشعيرة الدينية كذلك على متلقين (المفعول لهم)، فالأفعال عمومًا تأتي في صورتين، فهي إما أن تنطوي على فاعلين يقومون بشيء أو يقومون بشيء لشيء آخر، ويطلق لاسن وماكولي في كتابهما Bringing Ritual to Mind على الشيء المفعول له مصطلح مريض patient (وذلك بعد أن كانا يطلقان عليه مصطلح المفعول المنطقي logical object في كتبهما الأسبق Rethinking Religion) وقد آثرت ترجمته لمصطلح المتلقي، والحاصل أن بعض الأفعال لا تقتضي وجود متلقين والبعض الآخر يقتضي، والذي يلائم البحث الديني هو النوع الثاني لأن جميع الشعائر الدينية بحسب نظرية لاسن وماكولي تنطوي على فاعلين يؤدون أفعلًا متعدية، أي يفعلون شيئًا ما لشخص أو لشيء، أي لمتلقين. وعليه تتمثل الأدوار الأساسية في الشعائر الدينية في ثلاث خانات (الفاعل، والفعل المتضمن الذي يكون بواسطة الأداة، والمتلقي). ومن الممكن لكل العناصر أو الكائنات التي تقوم مقام الفاعل أن تقوم أيضًا مقام المتلقي دون العكس، فليس كل من يقوم مقام المتلقي يمكن أن يقوم مقام الفاعل. فلا شك أن الناس فاعلون ولكن من الممكن أيضًا أن يكونوا متلقين في بعض الشعائر حيث يمارس عليهم الفعل بدلا من أن ينخرطوا فيه، ولا يعني ذلك كونهم

غير فاعلين من الناحية الأنطولوجية. والحاصل أنه من الممكن في الشعائر الدينية أن يؤدي الفاعلون المؤهلون بحسب شروط الشعيرة الدينية فعل شيء لفاعلين آخرين يمثلون دور المتلقين في هذه الشعائر. والذي يحدد تصنيف الشعيرة، أهي من شعائر المتلقي الخاص أم الفاعل الخاص هو الكائن الخارق، والكائن الخارق قابل لأن يقوم مقام المتلقي والفاعل. ذلك أن مبدأ الفاعلية الخارقة the Principle of Superhuman Agency يميز بين نوعين من الملامح الشعائرية الأول هو شعائر الفاعل الخاص والثاني هو شعائر المتلقي الخاص. أما شعائر الفاعل الخاص فيحتل الكائن الخارق فيها خانة الفاعل من المقامات الثلاثة (الفاعل، والفعل المتضمن أو الأداة، والمتلقي) وعادة ما تتضمن هذه الشعائر شخصًا خاصًا كالكاهن الذي يؤدي الشعائر بطريقة تجعل الناس يفترضون أن الفاعل الخارق هو الذي يبدأ ويلقن الشعائر بطريقة ما. إذن تربط شعائر الفاعل الخاص التلقين أو الشروع الأولي للكائن الخارق بالكيان الذي يؤدي دور الفاعل في الشعيرة الحالية الآنية (الكاهن أو القس مثلا). فالإله هو المسؤول الحقيقي في هذه الشعائر والاتصال به يكون بواسطة فاعل الشعيرة الحالي. وتعتبر شعيرة الزواج مثال نموذجي لشعائر الفاعل الخاص، ففي العديد من الثقافات يتعين على الكاهن أو أي شخص مقدس آخر أن يرأس مراسم الزفاف ليربط الزوج والزوجة بإرادة أو موافقة الإله (حيث يوحد الإله على سبيل المثال بين روح الرجل والمرأة) .وفي النوع الثاني من الشعائر (شعائر المتلقي الخاص) يقوم الكائن الخارق مقام المتلقي أو الأداة، ومن ذلك الباب شعائر التضحية التي يكون الفاعل الخارق فيها مفعولًا له ومن ثمَّ يكون الاتصال مع الفاعل الخارق بواسطة مقام (المتلقي). وقد يأخذ الفاعل الخارق مقام الأداة، فيتدخل بواسطة أدوات مقدسة أو خاصة مثل التطهير الشعائري بالماء المقدس مثلًا، وفيه يستخدم الشخص العادي (فاعل) أداة خاصة (الماء المقدس) للتعامل مع شخص ما (المتلقي، والذي هو نفسه غالبًا). وإنما وصفت عناصر هذه الشعائر (الفاعل، والفعل المتضمن أو الأداة، والمتلقي) بأنها خاصة تمييزًا لها عن عناصر الأفعال غير الشعائرية، فعلى الرغم من أن كلاهما يوظف نفس القدرة الإدراكية الخاصة بالتمثيلات الإدراكية للأفعال، فإن الشعائر، بخلاف أنواع الأفعال الأخرى، توظف فئات محددة من المشاركين والأشياء الذين يتصفون بصفات خاصة. تأمل الشعيرة التي يقرع فيها الكاهن على كتف طالب الكهنوت بعصا مقدسة ليرسمه كاهنًا، الفاعل هنا هو (الكاهن) والمتلقي هو (المرشح للكهنوت) والفعل هو (النقر) والأداة هي (العصا المقدسة) ولكي تكون الشعيرة فعالة فلابد أن يفترض في الكاهن أنه يتصرف نيابة عن الإله (أو أي فاعل خارق آخر)، أي لابد أن يكون للفاعل صفات خاصة. ومن الممكن تمثيل كل من الفاعل أو المتلقي أو الأداة المستخدمة في شعيرة ما على أنها ذات صلة خاصة بالإلهة ومن هنا تكتسب الشعائر خصائص هيكلية معقدة إلى حد ما. (المترجم)

الاتصال المباشر بالآلهة بواسطة فاعل الشعيرة الحالية، وأما شعائر المتلقي الخاص، فيأتي الاتصال فيها إما بواسطة المفعول له أو متلقي الفعل الشعائري أو بواسطة الفعل نفسه باستخدام أداة شعائرية خاصة.

وخلافًا لشعائر المتلقي الخاص، فإن شعائر الفاعل الخاص تتميز في حالتها النموذجية بالمباهج الحسية والمشاهد والأصوات والروائح غير العادية، وبذلك لا تُنسى.

ومن الشعائر ما يُفتح بابها لكل راغب في المشاركة ومنها ما يقتصر على جماعة حصرية، فبعض الشعائر أهم من بعض، وهي أهم وأكثر نفعًا وتأثيرًا على المشاركين فيها.

> إن الشعائر التي يقوم فيها الفاعلون الخارقون مقام الفاعل... هي أبدًا أهم للنظام الديني من تلك التي يقوم الفاعلون الخارقون فيها مقامات أخرى (كمقام الخامد المتلقي الأضاحي). (Lawson & McCauley, 1990, p. 125)

وكلما زاد الحضور المباشر للإله في الفعل الشعائري زادت أهمية الشعيرة، ومرة أخرى:

> *تذهب النظرية إلى أن المركزية النسبية لشعيرة دينية بالنسبة إلى النظام الديني الأوسع تتوقف على (1) القرب النسبي للفاعل الخارق من الفاعل

انظر:

E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley, Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture (New York: Cambridge University Press, 1990);

Robert N. McCauley and E. Thomas Lawson, Bringing Ritual to MindPsychological Foundations of Cultural Forms (New York: Cambridge University Press, 2002);

Ryan G. Hornbeck, Brianna Bentley, and Justin L. Barrett, "Examining Special Patient Rituals in a Chinese Cultural Context: A Research Report," Journal of Cognition and Culture 15, no. 5 (2015): 530-41, https://doi.org/10.1163/15685373-12342164;

Harvey Whitehouse, Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission (Oxford, UK: AltaMira Press, 2004).

المحلي الظاهر ضمن الوصف الهيكلي لتلك الشعيرة[3]... و(2) مقام ذلك الفاعل الخارق الأقرب في الوصف الهيكلي[4] (Lawson & McCauley, 1990, p. 176)

ومن ثمَّ، فإن الحدسيات المسؤولة عن تصور مركزية الشعيرة وتحديد من يحق له المشاركة فيها تتأثر بأمرين: بالشعائر التي يكون فيها حضور الإله أقرب شعائريًا (أي من حيث عدد الشعائر السابقة التي تمكن للشعيرة الحالية) وبنوع المقام لهذا الحضور القريب للإله؛ أهو مقام الفاعل أم المتلقي.

الصواب اللاهوتي

ما بال آراء العوام في صفات الآلهة تختلف عن الآراء اللاهوتية الأرثوذكسية عادةً؟ السر في ذلك أن المعتقدات اللاهوتية الأرثوذكسية، أو ما نسميه أحيانًا بالعقائد "الصحيحة لاهوتياً"، تتطلب قدرًا عظيمًا من النظر، وغالبًا ما تأتي عن مناقشات قوية ومتواصلة في الموضوعات اللاهوتية، ولكل عقيدة من هذه العقائد تاريخ في الأديان المختلفة. أما أوصاف الآلهة المستندة إلى الحدس الديني الحادث بالطبع والجبلة، فتميل إلى التأثّر بالعمليات الإدراكية العادية

(3) يشير ماكولي ولاسن هنا إلى ما يطلقان عليه مبدأ التدخل الخارق المباشر the Principle of Superhuman Immediacy والتي يمكن تلخيصه كما يلي:
كلما قلت أفعال التمكين enabling actions (راجع الكلام على أفعال التمكين في تعليقي السابق على هذا) التي تجب مناشدتها من أجل تضمين الفاعل الخارق، كانت الشعائر أكثر مركزية بالنسبة إلى النظام الديني. ومن ثم، فإن الشعائر التي يشارك فيها الفاعل الخارق مشاركة مباشرة، ولو في مقامات أخرى غير مقام الفاعل، هي أهم للنظام الديني من تلك التي يظهر فيها الفاعل الخارق في الوصف الهيكلي في بعض الأفعال المتضمنة والتمكينية التي حدثت سابقًا وحسب. (المترجم)
انظر:
Lawson and McCauley, Rethinking Religion, 125.

(4) هل هو مقام المتلقي أم الأداة أم الفاعل؟ والإشارة هنا إلى مبدأ الفاعلية الخارقة the Principle of Superhuman Agency. (المترجم)

تمامًا المختصة بخصائص الفاعلين القياسية، ولاشك أن هذه الأوصاف تكتسي غالبًا بنكهة تجسيمية (Barrett & Keil، 1996؛ Guthrie، 1993).

المواضيع السردية الناجحة

كثيرًا ما لاحظ علماء الأثنوجرافيا أوجه التشابه في سرديات السياقات الثقافية المختلفة، فهل هذا التشابه عارض أم هناك عوامل قوية شكلت ضروبًا معينة من الأفكار بغض النظر عن السياق؟ اقترح العلماء المشتغلون بعلم انتشار الأفكار the epidemiology of ideas (مثل دان سبربر، 1996) فكرة المستميلات attractors. وبيان ذلك أنا إذا سألنا عن سبب تشابه أشكال السرديات في السياقات الثقافية المختلفة، فإن الإجابة السهلة هي أن هذه الأصناف المتشابهة من السرديات أنجح في التداول من غيرها، وإنما كانت كذلك، مع وجود تباين بينها، لاستمالتها العمليات الإدراكية. ويرى سبربر (2012) أننا إذا درسنا هذه العمليات فسنشهد حدوث شيئين: حفظ ما يُنقل، وبناء نسخة منه "تناسب ملكات واهتمامات الناقل"، ولكن بدلاً من التخلي عن استقرار العناصر الثقافية التي تم تداولها، تظل أصول هذه العناصر المنقولة مستقرة على نحو ملحوظ. "وليس السر في بقاء أجزاء من الثقافة متشابهة ذاتيًا كثرة استنساخها، بل ميل التباينات التي تتولد تقريبًا في كل مرة من مرات تداولها المتكرر إلى النزوع إلى المستميلات الثقافية cultural attractors بدلاً من السير في 'مسارات متخبطة' تنجرف بعيدًا عن النموذج الأولي في اتجاهات متفرقة" (Sperber, 2012 p.180,) (Sperber, 1994)، ولذلك ترى حكايات جرم Grimm الخيالية مثلًا، كحكاية ذات الرداء الأحمر Red Riding Hood، تنجو من عملية النقل الشفوي بسبب موضوعاتها القوية التي لا تُنسى: الذئب المهدِّد والعذراء الشابة والنهاية السعيدة. وربما توجد روايات يأكل فيها الذئب العذراء، ولكن النهاية السعيدة التي لا تؤكل فيها العذراء هي الرواية الأقوى، ولذلك يترجح تفضيل الناس لنقلها.

بمجرد أن دخلت النظرية التطورية في المشهد بدأ الحوار بين العلوم في التشكل، وبدأت طرق بديلة للبحث تظهر. وفي مرحلة معينة، أجريت المناقشات التنظيرية الوافية بل وأجري العمل التجريبي لإنشاء مبادئ نموذج قياسي لعلم الدين الإدراكي، وكانت مواضع الاتفاق حول أثر الفاعلين الخارقين أو أهمية نظرية العقل على سبيل المثال أكثر من مواضع الخلاف. وأصبح من الظاهر أن الباحثين الأوائل قد حددوا عددًا من مساحات الاتفاق حول الأبعاد الإدراكية للمفاهيم الدينية (Boyer, 2018). وأولها الاعتناء بالمفاهيم ذات المخالفة الأدنى للحدس minimally counterintuitive concepts (التي يشار إليها أحيانًا باسم "المفاهيم ذات المخالفة الخفيفة للحدس"؛ انظر على سبيل المثال McCauley، 2011). وبيان ذلك أن المفاهيم الدينية لا تتطلب معدات عقلية خاصة لتعليل ظهورها، بل توظف المفاهيم الدينية في الغالب مفاهيم حدسية عادية تمامًا، مثل مفهوم "الفاعل المريد intentional agent"، مع إضافة وجه واحد يبدو ضروريًا لقيام هذا النوع المعين من التفكير بوظيفته - وذلك هو مخالفة الحدس، مثل أن يكون الفاعل المريد غير مرئي أو ذا علم كلي، وبسهولة يولّد هؤلاء الفاعلون المريدون المعارضون للحدس خاصة حدسيات مفيدة، ولا يُنظر إليهم على أنهم قريبو المنال من الإدراك البشري وحسب، بل يمكنهم أيضًا أن يؤسسوا مقاصديًا للأفعال اللازمة لصلاح حياة الفرد الاجتماعية. والفاعلون المريدون من هذا النوع هم الذين ينخرطون ويشاركون في الشعائر، فهم إما يقومون المقام الرَّئيس في العمل الشعائري أو يقدمون الدعم لمن ينوب عنهم من الفاعلين الذين تتمثل مهمتهم في إحداث تغييرات في الحالة مثلًا. وينتشر هذا الضرب من العمل الشعائري على نطاق واسع كما يظهر من أي مسح للمعلومات في نصوص الدين المقارن والتقارير الاثنوجرافية، وتظهر مثل هذه الدراسات اهتمامًا عميقًا بمفاهيم مثل العدوى والتلوث مع الأعمال الشعائرية التي تشدد على التطهير. وتنتشر كذلك أفكار الحياة الآخرة وتتجلى في أديان كثيرة بلا ريب وإن لم يكن على نحو كلي، وكذلك الحال مع مفاهيم الواجب الأخلاقي، ولقد

أجريت مناقشات وتحليلات مكثفة لهذه المفاهيم ونشرت أعمال تجريبية مهمة عنها.

وكما هو الغالب مع العلوم، فإن وضع نموذج قياسي محكم، يوفر للجيل التالي مسلمات كثيرة (وذلك لأن المشروع قام على أسس ثابتة نسبيًا)، ومن ثمّ يمكنهم النظر فيما وراء تلك العوامل الأولية من تنقيح للنظريات واستكشاف للأفكار الجديدة واكتساب تقنيات جديدة وفحص أبعاد جديدة والشروع في اتجاهات بحث جديدة. وقد وضحت في مكان آخر (Lawson, 2017) أن البرنامج البحثي القائم حاليًا هو برنامج تقدمي لا تراجعي.

ومع أن الاهتمامات التطورية لم تغب عن أي مرحلة، فإنها لم تكن في الصدارة عند بدء مشروع البحث الإدراكي للدين، وذلك لسبب واضح، وهو ضرورة البدء ببيان ماهية الفكر والعمل الديني وكونهما موضوعًا للتحليل الإدراكي بيانًا كافيًا قبل إمكان البحث عن أثر الانتقاء الطبيعي في ظهور أصناف العمليات الإدراكية المنخرطة في الفكر والعمل الديني، فمن الأفضل أن تكون مستيقنًا من مناسبة التعليل التطوري للعمليات الإدراكية أولًا. ومن حسن الحظ أن قدرًا كبيرًا من البحث في الغرائز والقدرات الإدراكية كان قد تم إنجازه (Barkow et al.، 1992؛ Hirschfeld & Gelman، 1994).

وبمجرد أن اتضح مفهوم القدرات الإدراكية البشرية، اتضحت معالم البحث النظري والتجريبي في الدين، فأمكن مثلا إظهار أن الدين ظاهرة تجمعيّة[5] يمكن تحليلها باعتبار الملكات ذات المجال المخصَّص domain-specific capacities (Boyer, 2001)، وهذا يعني إمكان التحدث عن ملكات أو أنظمة فردية، كنظام تمثيل الأفعال (Lawson & McCauley, 1990)، ونظام التوقّي من الأخطار (Boyer & Liénard, 2006) ونظام الكشف عن الفاعلين مفرط الحساسية (Barrett, 2004)،

(5) المقصود أن الظاهرة الدينية ظاهرة متنوعة حتى إنه يتشارك في إنتاجها مناطق كثيرة في الدماغ، وعليه فليس للدين ملكة تختص به وحده، بل تعالج ملكات متعددة الدين، وهذه الملكات هي في الأصل مخصصة لمجالات أعم. (المترجم)

وأمكن معايرة تلك الأنظمة قاطبة بواسطة المدخلات الثقافية وأخذت على أنها أنظمة تنمو وتنضج في السياق التنموي (McCauley, 2011).

ما الجديد في علم الدين الإدراكي؟

إن علم الدين الإدراكي برنامج بحث تقدمي (Lawson, 2017) متعدد المشارب، وهو في ترق تنظيري وتجريبيّ مستمر، فلا غرو أن تتوسع الاهتمامات الأولية لعلم الدين الإدراكي. ومن ذلك مثلًا توسع البحث في العمل الديني لتشمل الشعائر الغالية (Xygalatas، 2012) والأحوال الدينية (Taves, 2016) وأسس المؤسسات الدينية (Boyer, 2018)، ومنهجيات جديدة مثل النمذجة والمحاكاة (Lane, 2013)، وفيما يلي بيان مختصر للنمذجة والمحاكاة.

كان ماكولي ولاسن (1993) قد اقترحا فكرة توظيف العقول الاصطناعية كأدوات منهجية لشرح النظم الثقافية الرمزية كالفكر والعمل الديني، واقترحا استخدام تنظير الكفاءة competence theorizing كمفتاح لاختراق تعقيدات التمثيلات الشعائرية[6]، ولم يلق ذلك كبير عناية في البداية من العلماء المهتمين بالنظر العلمي في الدين. بل ولّى هؤلاء العلماء وجوههم، بعد الاعتراف بفائدة

(6) المقصود بالكفاءة هنا الملكة أو المهارة التي يفعلها الإنسان سجيةً دون تفكر أو تأمل، وقد اقترحت نظريات الكفاءة لأول مرة في الدراسات اللغوية. إذ تنسب هذه النظريات مجموعة واسعة من المبادئ والمعالجات النحوية التي تولد مجموعة أوسع من الهياكل اللغوية التجريدية إلى الأنظمة الإدراكية لمستخدمي اللغة. وتشكل التمثيلات الإدراكية لهذه المبادئ العامة والهياكل المحددة التي تولدها أساس الكفاءة اللغوية للمستخدمين (أي قدرتهم على إنتاج وفهم النظم اللغوية وتقديم مجموعة متنوعة من الأحكام المنهجية نسبيًا حول الطابع النحوي والدلالي لتك النظم. تتجلى هذه القدرات عندما يواجه مستخدمو اللغة أخطاء. فهم لا يكتشفونها بسهولة وحسب، بل يكون لديهم غالبًا حدس قوي حول الاختلافات بين الأنواع المختلفة من الأخطاء. وهذه الكفاءة اللغوية هي شكل من أشكال المعرفة الضمنية أو الحدسية. فمستخدمو اللغة ليس لديهم وعي أو سيطرة على المبادئ والتمثيلات المعنية، بل تعمل أنظمتنا الإدراكية لمعالجة اللغة على نحو عفوي في الغالب بمجرد اكتسابها. إذن تمثل الكفاءة اللغوية معرفة ضمنية يرى بها الإنسان ولا يراها غالبًا. ولأن هناك سمات

تحليل النظم والعمليات الإدراكية، شطر الاعتبارات التطورية التي كان يُرى أنها أنفع في المجال البحثي، واعتنت كثير من الأبحاث اللاحقة بالبرهنة على أن الدين مفهوم تجميعي an aggregate notion لكثير من العمليات التركيبية المختلفة التي يتطلب كل منها شرح خاص، والتي تُعدّ جميعًا نتاجًا للتطور، وأنتجت هذه الخطوة تصورات عديدة عن هذه العمليات مثل أثر نظرية العقل وكشف الفاعلية وما إلى ذلك على تشكيل الهياكل الثقافية. زد على ذلك، أن هذه الأبحاث أفضت إلى قلة التعويل على التحليل العصبي وأفضت بباحثين إلى أن يكونوا خبراء في استعمال تقنيات كالتصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي وتحفيز الدماغ (Schjoedt & Andersen، 2017) ولا يعني ذلك أن النمذجة والمحاكاة ليس لهما أثر في نمو البحث العلمي للدين؛ ستحظى الأفكار الجيدة بيومها ولو بعد حين.

ويمكن رؤية لمحات من هذا الاتجاه الجديد في أعمال جَستِن لين Lane

---

متشابهة جدًا بين معرفة المتحدثين للغتهم ومعرفة المقيمين لأنظمة الشعائر الدينية فمن الممكن تطبيق منهج الكفاءة على الشعائر الدينية أيضا للخروج بتنظير عنها. فكما أن للمتحدثين حدسًا قويًا حول العديد من سمات النظم اللغوية، كذلك يمتلك المشاركون في أنظمة الشعائر الدينية رؤية حدسية مماثلة لطبيعة أفعال الشعائر. فكلا نوعي الحدس يبرهنان على إتقان طائفة من المعارف عن الأنظمة الثقافية المعقدة للغاية. وعلى الرغم من أن هذه المعرفة قد تكون ضمنية، فإن الناس يبرهنون على معرفتهم بواسطة حدسهم حول شكل الشعائر ومشاركتهم الناجحة فيها، وإن كان المشاركون في الشعائر غير القادرين على صياغة قاعدة صريحة واحدة من القواعد التي تحكم نظام شعائرهم (وبالمثل، لا يستطيع العديد من المتحدثين الأصليين تحديد قاعدة واحدة لقواعد النحو الخاصة بهم) فإن لديهم مع ذلك معظم الحدوس اللازمة حول شكل الشعائر. وتسعى فكرة تنظير الكفاءة إلى الخروج بنظرية تحدد نظاما من القواعد التي تولّد أوصافا لتمثيلات المشاركين في الشعائر الدينية ورؤية عن أحكامهم حول مقبولية أو عدم مقبولية أشكال الشعائر المتنوعة، كذلك يفترض أن تقدم هذه النظريات إطارًا منهجيًا لتقويم تلك التمثيلات التي تفسر تنويعات من أحكام المشاركين حول الأهمية النسبية للأفعال الطقسية المعنية. (المترجم)

انظر:

McCauley and Lawson, Bringing Ritual to MindPsychological Foundations of Cultural Forms; Lawson and McCauley, Rethinking Religion.

(2013) وفي أعماله بالاشتراك مع آخرين (تصدر قريبًا) حيث ربط النمذجة والمحاكاة الحاسوبية بالنظريات الإدراكية، مثل ما فعل لاسن وماكولي في نظرية الكفاءة ووايتهاوس في أنماط التدين المنحرفة. فقد وضع لين في ورقته التي كتبها عام 2013 الأساس المنطقي اللازم لسير علم الدين الإدراكي في اتجاه النمذجه، وأما بخصوص ورقته البحثية القادمة (مع Shults وMcCauley)، فيتناول فيها نظرية الكفاءة للاسن وماكولي بالتحليل دقيق. وقد أوضح لين أن هذه النظريات تستند إلى أسس إمبريقية وأنها محددة بما يكفي لتتحمل النمذجة الحاسوبية والاختبار، ويجادل لين أن هذه النظريات تقدم (أ) فرضيات إمبريقية قابلة للاختبار، و(ب) متوافقة من الناحية التنظيرية مع المتطلبات الأدنى للتحليل العلمي، و(ج) تتسع بما يكفي لاستيعاب تنوع المفاهيم والأعمال الدينية، و(د) محددة بما يكفي لتوليد معلومات قابلة للاختبار بالمعلومات التاريخية والمستقبلية، و(هـ) ذات طبيعة تتسم بتعدد الأوجه.

ما المشكلات التي يحلها علم الدين الإدراكي وتعجز معها مناهج الدين المقارن؟

تتجلى مزايا علم الدين الإدراكي في الإقرار بأهمية الوظيفة التعليلية للعلم بدلاً من الاكتفاء بالمناهج التفسيرية. ولعلنا نذكر هنا أن هذه المشكلة لم تكن مشكلة علم الدين المقارن وحده، بل كانت مشكلة العلوم الاجتماعية أيضًا، فما أكثر ما تؤثر الاستثنائية الإنسانية تأثيرًا كبيرًا في الخطاب العلمي الاجتماعي.

وقد ساعد علم الدين الإدراكي أيضًا في إدراك أهمية تعيين الوظائف المختلفة التي تؤديها الأحكام الحدسية والاستدلالية في الفكر والعمل الديني. وقد أوضح هذا التعيين التعارض بين الدين المثالي، كما يُصور غالبًا في نصوص الدين المقارن (وهي نصوص تعتني اعتناءً كبيرًا بكبار المفكرين من مختلف الأديان)، والأعمال الدينية الواقعية التي، على الرغم من تضمنها الفكر الاستدلالي، هي أكثر انتشارا وقربًا من حدوس الناس المتعلقة بالفاعلية الخارقة. وتتشابه كتب الدين المقارن تشابها ملحوظًا في تصنيفها الأديان

الرّئيسة، بما في ذلك ما يسمى بالأديان البدائية، وتعتني بالمعتقدات والأفعال والمؤسسين والتطوير المذهبي.

وكذلك نبه علم الدين الإدراكي على أثر ملكاتنا الإدراكية في دعم الأعمال الشعائرية، حتى عندما تشير أنماط النظر القياسية في التقاليد الثقافية المختلفة إلى عدم ملاءمة هذه الأعمال الشعائرية، بل ومعارضتها، مع المعايير الثقافية المثالية[7]. فالغالب على مؤرخي الدين الاشتغال بتاريخ أنواع الفكر اللاهوتي أكثر من اشتغالهم بتاريخ أعمال العوام الدينية، كالصليب الذي يعلق على الحائط، والمذبح على رف الوشاح، والحذر عند مفترق الطرق، وسلسلة الخرز التي تلبس على المعصم، والصلاة الصامتة.

ويحفزنا علم الدين الإدراكي على الإقرار بالعلاقة العميقة بين الإدراك الديني وأنماط الفعل التكيفية التي كُشف عنها في التنظير التطوري. ذلك أن علم الدين الإدراكي يعرّفنا أن كثيرًا من التمثيلات الدينية هي نتاج ثانوي لتمثيلات عقلية قياسية وعادية تمامًا، وأن منشأها لا ينحصر في لحظات خفية ونادرة من لحظات التداول الثقافي، بل تستمد هذه التمثيلات قوتها من ارتباطها بالتكيفات التطورية، وليس بالضرورة من قدرتها هي ذاتها على التكيف.

وأخيرًا، يساعدنا علم الدين الإدراكي في التعرف على الأسباب الحقيقية لرسوخ أشكال دينية من الفكر والعمل على الرغم من مغالبة المعرفة الثقافية المعيارية لهذه الأشكال؛ إن القضاء على الفكر والعمل الديني أصعب بكثير مما ظنّه المثقفون المستخفون بالدين، وإن من أسباب هذا الرسوخ للدين ما يتسم به من خصائص تستميل الانتباه، وهذا أمر قد برهن عليه تجريبياً مرات كثيرة (Boyer & Ramble, 2001).

---

(7) كأن يأتي في العقائد الرسمية نهي عن الوثنية مثلًا ثم ترى عوام المنتسبين لتلك العقائد يتلبسون بها في عباداتهم. (المترجم)

حتى إذا قدمنا تعليلًا سببيًا دقيقًا ومقنعًا للدين ومفضيًا إلى معرفة سبب استمرارية الفكر الديني، فستظل كثير من المسائل الدينية في حاجة إلى البحث العلمي. ومن ذلك مثلًا مبحث انبثاق الوعي من الإثارة المنهجية للخلايا العصبية وهو مبحث محير، وقد يأتي البحث المحرر في مبدأ الوعي بشواهد مهمة لما يعرف بحالات الوعي المتبدل[8] altered states of consciousness. ولا تزال الحاجة ماسّة إلى الوقوف على مزيد من تنويعات الأحوال الدينية، وقد بدأ ويليم جيمس بداية جيدة في عام 1902، ولا يزال هناك الكثير مما يتعين القيام به من أبحاث.

ومن المهم أن نشدد باستمرار على أن التعليلات العلمية ليست كاملة أبدًا. فالمعرفة العلمية وإن عوّل عليها لأغراض كثيرة، فإنها مؤقتة بطبعها. فقد تكشف طائفة تالية من التجارب عن حالات شاذة غير متوقعة، أو قد تؤدي، كما يحدث أحيانًا، إلى قلب المبادئ النظرية قاطبة.

ومع أن علم الدين الإدراكي قد اعتنى أخيرًا بالقواسم المشتركة، بل وبالسمات الكلية المتكرر حدوثها للدين، فإن حقيقة الأمر أن الأفكار الدينية ليست سواء، فثمة اختلافات مهمة داخل التمثيلات الدينية وبين الأعمال الشعائرية الدينية، وباعتبار أوسع، بين الأنظمة الدينية، فلماذا توجد هذه الاختلافات وما أهميتها؟ إن الذين تنصرف عنايتهم إلى الاشتغال بالاختلافات هم علماء الأنثروبولوجيا حتى إنهم قد يبالغون فينكرون وجود طبيعة بشرية كلية أحيانًا ويستسلمون للنسبية الثقافية، ومع ذلك فإن الاشتغال بالاختلافات في مواضع معينة قد يكشف عن سمات مهمة، كالاشتغال بالاختلافات بين الأديان العقائدية والأديان التصويرية (Whitehouse, 2004)[9].

وفي النهاية علينا أن نسأل دائمًا، ما الذي بقى؟

(8) راجع الكلام عليها في الفصل الثالث عشر. (المترجم)

(9) يعرِّف وايتهاوس أنماط التدين بأنها ميول لأشكال معينة من التقنين والانتقال والمعالجة الإدراكية والتنظيم السياسي. ويقسم الأنماط الدينية إلى نمطين أساسيين: الأول هو نمط

Biro, S., & Leslie, A. M. (2007). Infants' perception of goal- directed actions: Development through cue- based bootstrapping. *Developmental Science, 10*, 379- 398.

Barkow, J., Tooby, J., & Cosmides, L. (1992). *The adapted mind.* Oxford: Oxford University Press.

Barrett, J., & Keil, F. (1996). Anthropomorphism and God concepts: Conceptualizing a non-natural entity. *Cognitive Psychology, 31*, 219- 247.

Barrett, J. L. (2004). Counterfactuality in counterintuitive religious concepts. *Behavioral and Brain Sciences*, 27(6), 731-732.

التدين التصويري the imagistic mode of religiosity ويتكون من الميول التي توجد ضمن نطاقات معينة صغيرة أو ضمن شعائر تقاليد وطوائف مجزئة إقليميًا، نحو نقل الرسائل الدينية بواسطة طائفة من الأفعال الجمعية التي تُؤدَّى على فترات متباعدة، وتستحضر هذه الأفعال صور أيقونية متعددة المعنى وتشفر في الذاكرة على شكل أحداث أو حلقات متميزة، منتجةً روابط اجتماعية شديدة التماسك والخصوصية. ويعمد هذا النوع من الممارسات الدينية إلى إثارة إحساس دائم بالوحي الديني وإنتاج روابط قوية بين مجموعات صغيرة من المشاركين في الشعائر، ويتميز بشدة تحفيزه وإثارته للعاطفة، ولذلك لا يُؤدّى غالبًا على نحو روتيني.

والنمط الثاني هو نمط التدين العقائدي the doctrinal mode of religiosity ويتكون من الميول التي توجد في كثير من الأديان الإقليمية والعالمية نحو تقنيين الرسائل الدينية في صورة كيان من العقائد، تنتقل عن طريق أشكال روتينية من العبادة، وتحفظ في الذاكرة باعتبارها جزءًا من المعرفة العامة وينتج عنها مجتمعات كبيرة؛ لا يعرف أفرادها بعضهم بعضًا على من كثرة أفرادها. وعلى عكس النمط الأول، يتميز هذا النمط بأن ممارساته روتينية وتقام في جو هادئ ورصين نسبيًا، وهي لذلك أقل إثارة وتحفيزًا للعاطفة، وغالبًا ما تكون مصحوبة بنقل لاهوت معقد.

وغالبًا ما توجد هذه الديناميكيات المتباينة في الدين الواحد، إذ ترتبط ارتباطًا متفاوتًا في القوة بالطبقات أو الفئات المختلفة لأتباع الديانات. فقد تكون الممارسة الدينية للنخب الاجتماعية والطبقة المثقفة مثلًا ذات طابع عقائدي، في حين تتميز ممارسة التقاليد الصغيرة أو الجماعات الدينية الصغيرة بأنها ذات طابع تصويري. وإنما عرف وايتهاوس هذه الأنماط بالميول لأن الحدود بينهما ليست قاطعة حاسمة فكل من هذين النمطين يتضمن خصائص من الآخر. فالعقائد قد تستحضر صورًا متعددة المعاني، ورمزية الشعائر غالبا لا تستغني عن التعزيز بخطاب شبيه بالعقيدة. (المترجم)

انظر:

Harvey Whitehouse, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity: Modes of Religiosity* (New York: Oxford University Press, 2000).

Bartlett, F. C. (1932). *Remembering: A study in experimental and social psychology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas*. Los Angeles: University of California Press.

Boyer P. (2001). *Religion explained*. New York: Basic Books.

Boyer, P. (2018). *Minds make societies: How cognition explains the world humans create*. New Haven, CT: Yale University Press.

Boyer P., & Liénard, P. (2006). Why ritualized behavior? Precaution systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals, *Behavioral and Brain Sciences, 29*(6), 595- 650.

Boyer P., & Ramble, C. (2001). Cognitive templates for religious concepts: Cross- cultural evifor recall of counter- intuitive representations. *Cognitive Science, 25*, 535- 564.

Carey, S., & Spelke, E. (1994). Domain- specific knowledge and conceptual change. In L. A. Hirschfeld & S. A. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and cul*(pp. 169- 200). New York: Cambridge University Press.

Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge, UK: MIT Press.

Durkheim, è. (1965). *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press. (Original published in 1915).

Gergely, G., & Cisbra, G. (2003). Teleological reasoning in infancy: The naïve theory of rational action. *Trends in Cognitive Sciences, 7*, 287- 282.

Guthrie, S. E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York: Oxford University Press.

Hirschfeld, L. A., & Gelman, S. A. (Eds.). (1994). *Mapping the mind: Domain specificity in cogniand culture*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

James, W. (2004). *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New York: Barnes & Noble Classics. (Originally published in 1902.)

Lane, J. (2013). Method, theory and multi- agent artificial intelligence: Creating computer models of complex social interaction. *Journal for Cognitive Science of Religion, 1*(2), 161- 180.

Lane, J., Shults, F. L., & McCauley, R. N. (Forthcoming). Modeling and simulation as pedagogand heuristic tool for developing theories in cognitive science: An example from comtheory.

Lawson, E. T. (1976). Ritual as language. *Religion, 6*, 123- 139.

Lawson, E. T. (2012). Religious thought and behavior. *WIREs Cognitive Science*. doi:10.1002/ wcs.1189.

Lawson, E. T. (2017). Cognitive science and the growth of knowledge. In L. H. Martin & D. Wiebe (Eds.), *Religion explained? Cognitive science of religion after twenty- five years* (pp. 7- 16). London: Bloomsbury.

Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Martin, L., & Wiebe, D. (Eds.). (2017). *Religion explained? Cognitive science of religion after twenty- five years*. London: Bloomsbury Press.

McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (1993). Connecting the cognitive and the cultural: Artificial minds as methodological devices in the study of the sociocultural. In R. G. Burton (Eds.), *Natural and artificial minds* (pp. 102- 121). Albany: State University of New York Press.

McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Piaget, J. (1928). *Judgment and reasoning in the child*. Routledge & Kegan Paul.

Preus, S. (1987). *Explaining religion: Criticism and theory from Bodin to Freud*. Oxford: Oxford University Press.

McCauley, R. N. (2011). *Why religion is Natural and Science is Not*. Oxford: Oxford University Press.

Rochat, P. R. (2001). Social contingency detection and infant development. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 65(3: Special issue), 347-360.

Said, E. (1979). *Orientalism*. New York: Barnes and Noble.

Schjoedt, U. & Andersen, M. (2017). How does religious experience work in predictive minds?. *Religion, Brain & Behavior*. 7. 1-4.

Sperber, D. (1975). *Rethinking symbolism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Sperber, D. (1994). The modularity of thought and the epidemiology of representations. In L. A. Hirschfeld & S. A. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture* (pp. 39- 67). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Sperber, D. (1996/ 1975). Why are perfect animals, hybrids, and monsters food for symbolic thought? *Method & Theory in the Study of Religion*, 8(2), 143- 169.

Sperber, D. (2012.). Cultural attractors. In J. Brockman (Ed.), *This will make you smarter*, New York: Harper Perennial. 180- 183.

Taves, A. (2016). *Revelatory events: novel experiences and the emergence*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tversky, A., & Kahneman, D. (1974, September 27). Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. *Science*, [n.s.] *185*(4157), 1124- 1131.

Whitehouse, H. (1995). *Inside the cult: Religious innovation and transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Oxford University Press.

Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Wiebe, D. (1990). *The irony of theology and the nature of religious thought*. Montreal: McGill- Queen's University Press.

Xygalatas, D. (2013). Effects of religious setting on cooperative behavior: a case study from Mauritius, *Religion, Brain & Behavior*, 3:2, 91-102, DOI: 10.1080/2153599X.2012.724547.

الفصل الثالث

الأسس الفلسفية لعلم الدين الإدراكي

أكو فيسالا

مقدمـة

إن الكلام عن الأسس الفلسفية لعلم الدين الإدراكي (CSR) قد يتطرق إليه الغلط بسهولة، فقد يُظنّ أن علم الدين الإدراكي فن منفرد أو نظرية منفردة أو منهج منفرد ذو أساس موحد (أو ينبغي أن يكون له أساس موحد)، والأمر ليس كذلك. والحق أن علم الدين الإدراكي مظلّة اصطلاحية لطائفة من الفرضيات والنظريات والمآخذ يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا غير محكم تقريبًا، يقصد تعليل الظواهر الدينية التي هي موضوع علوم عدّة، من الدراسات الدينية إلى الأنثروبولوجيا ومن علوم الإدراك إلى البيولوجيا التطورية وعلم الأعصاب، وبسبب هذا التنوع، تتوافر أنحاء من الافتراضات الفلسفية المؤثرة في علم الدين الإدراكي.

وفي علم الدين الإدراكي موضوعات وأسئلة متكررة توسم "بالمنهجية" أو "الفلسفية"، وما من شك في إجادة الفيلسوف والعالم الإدراكي رُبِرت ماكولي هذا الشأن، وبالنظر السريع على كتابه "الأسس الفلسفية لعلم الدين الإدراكي Philosophical Foundations of the Cognitive Science of Religion" (2017) تظهر لنا الأسئلة التالية:

1. ما العلاقة بين المناهج التفسيرية والتعليلية للنظر في الدين؟

2. وقريب من ذلك سؤال هوية الفن الذي موضوعه الدين: أيُعدّ علم الدين الإدراكي علمًا [تجريبيًا] أم علمًا إنسانيًا؟

3. ما هي الثقافة وما علاقتها بعمل الإدراك البشري؟

4. كيف نفهم الاختزالية والتعددية في علاقات العلوم ببعضها؟

ومع أن إجابات الباحثين المشتغلين بعلم الدين الإدراكي عن هذه الأسئلة تتفاوت، فإن لهم إجابات يتفقون فيها على أمر جامع. وفيما يلي تفحص لهذه الأسئلة، لاسيما السؤال الأول والثاني والثالث، واقتراح لانبثاق نمط معين (وقد كفتني فصول هذا المرجع عن تفحص السؤال الرابع إذ يأتي فيها مزيد بسط لمسألة علاقة علم الدين الإدراكي بالعلوم الأخرى). ويُعدّ علم الدين الإدراكي برنامج بحث علمي يؤكد على التعليل السببي والتجريب، ويُحفز التقارب بين الدراسات الدينية والعلوم الإدراكية، ويشدد على أن النظر في آليات عمل الإدراك البشري هو أفضل ما تُعلل به جوانب معينة من الدين والثقافة.

استهل ماكولي كتابه بتوضيح حاجة علم الدين الإدراكي إلى التفلسف بقدر حاجته إلى التنظير. وبين ماكولي وزميله المقرب إي تومَس لاسن، عندما حاجّا عن استعمال منهج جديد للوقوف على الدين في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، كيف يمكن استعمال نظريات العلوم الإدراكية للخروج بتعليلات لأنواع الظواهر التي يشتغل بها علماء الدين كالشعائر مثلًا (Lawson & McCauley، 1990). لقد أرادا إفساح المجال لمنهج علمي [تجريبي] للنظر في الدين يأخذ في الاعتبار نتائج البحث العلمي للعقل ويقدم تعليلات سببية على الطريقة العلمية [التجريبية]، وقد أوضحا أن مثل هذا المنهج لا يُراد منه أن يحل محل المناهج التقليدية أو أن يقلِّل من شأنها، بل يجوِّدها ويعظم فائدتها. ويرى ماكولي وزملاؤه أن الدِّفاع عن هذا المنهج لا يزال مطلوبًا اليوم على قدر ما كان مطلوبًا منذ عشرين أو ثلاثين سنة. وفيما يلي عرض للمسائل الفلسفية الشائعة المتعلقة بعلم الدين الإدراكي ولالتزاماته المحورية التي قد تندرج تحت النقاش الفلسفي. فكما أشرت آنفًا، يتمسك المشتغلون بعلم الدين الإدراكي بالتزامات ويضعون افتراضات على أسس معينة غير اعتباطية. ومع أن هذه الالتزامات والافتراضات بالكاد تشكّل "أسسًا" لعلم الدين الإدراكي (وإن لم

يكن في حاجة إلى أسس فلسفية، إذ هو علم بحثي يسلك طريقة التحليل الطبيعاني لموضوعه)، فإنها تُستعمل لتقديم عرض منظم لهذا العلم وللدفاع عنه أمام منتقديه.

نظرية المنتج العرضي والالتزامات الخمسة الأساسية

من المفيد لتحصيل فهم سديد للمسائل المتعلقة بالأسس الفلسفية أن نمعن النظر في أعمال المؤسسين والمدافعين الأوائل عن علم الدين الإدراكي (1990-2010)، لاسيما ماكولي وعالم الأنثروبولوجيا باسكال بوير. لقد كان الدافع الأساسي لهؤلاء "الآباء الأوائل" بناء منهج للوقوف على أمر الدين، يكشف عن العلل السببية للظواهر الثقافية (خلافًا للمناهج التفسيرية أو المقارنات الساذجة وما شابه)، والدفاع عنه. وكانوا يرون أن الأفكار والأفعال الدينية قابلة للتعليل ولو جزئيًا على الأقل، وأن الطريق إلى هذه التعليلات يكون باعتبار الظواهر الإدراكية والنفسية التي يُشتغل بها في العلوم الإدراكية، لا باعتبار ظواهر أخرى اجتماعية أو ثقافيّة. وهذا أحد المبادئ المحورية في الفن، فبخلاف المناهج التقليدية للعلوم الاجتماعية التي تُعلل فيها الظواهر الجماعية بظواهر جماعية أخرى، فإن المشتغلين بعلم الدين الإدراكي يرون إمكان تعليل جوانب من الظواهر الجماعية باعتبارها تعبيرات أو تأثيرات للظواهر الفردية، ثم إن هذه الظواهر الفردية المعنية ليست أوصافًا من النوع التفسيري للمحتوى العقلي النفسي الشعبي folk-psychological mental content، بل معالجة إدراكية.

ولا يقتصر تطبيق هذه الافتراضات الأساسية (أي القول بإمكان تعليل بعض الظواهر الجماعية بواسطة النظر في المعالجات الإدراكية الفردية) على الدين وحده، بل من الممكن تطبيقها على أي ظاهرة ثقافية. وأما الافتراض المحوري الثالث فيتعلق بالدين ذاته، وهو القول بإنكار وجود ملكة إدراكية للدين خاصة، وهو ما يعرف بنظرية المنتج العرضي byproduct thesis ومن الممكن ملاحظتها بوضوح في شرح ماكولي (2017) للالتزامات الأساسية للممثلين الأوائل للعلم:

ماكولي نفسه ولاسن وبوير وستِورت جَثري وهارفي وايتهاوس، على سبيل المثال لا الحصر. ويمكن تفكيك نظرية المنتج العرضي إلى التزامات ثلاثة:

1. استعمال نظريات ومناهج ونتائج العلوم الإدراكية للوقوف على الدين يأتي بنتائج جديدة مهمة.
2. ليس في العقل جزء مختص بالدين، أي لا توجد ملكة إدراكية خاصة للدين.
3. تنشأ كثير من أشكال الإدراك الديني عرضًا لعمل الآليات التي لم تنشأ في الأصل لمعالجة الأفكار الدينية ولكن لرفع أزمات في البيئة الاجتماعية والمادية.

وعلى خلاف ما هو مقرر في بعض مناهج البحث الديني، افترض علماء الإدراك الأوائل أن "العقل الديني" ليس طائفة من الأنظمة الإدراكية المتخصصة في معالجة الفكر والعمل الديني، بل إن الوظيفة الأساسية للأنظمة الإدراكية التي تعالج المعلومات الدينية معالجة المعلومات اليومية غير الدينية، وبهذا الافتراض الذي يبدو يسيرًا يتهيأ للمشتغل بعلم الدين الإدراكي أن يتوسع في تطبيق نظريات المعالجة الإدراكية اليومية على الفكر والعمل الديني.

وكما يدل الالتزام الثالث لمكولي، فإن نظرية المنتج العرضي ينظر إليها أحيانًا على أنها نظرية في التاريخ التطوري للدين، تقرر أن انتقاء الأفكار والأفعال الدينية لم يكن لمنافع مخصوصة، أي أن هذه الأفكار والأفعال لا توصف بأنها تكيفية، بل هي منتجات عرضية byproducts لأنظمة إدراكية عادية تكيفية لم توجد في الأصل لأغراض دينية، وسأعود إلى هذه المسألة لاحقًا. وبغض النظر أكان الدين منتجًا تكيفيًا أم عرضيًا، فإن ما أود التنبيه عليه هنا أن روح نظرية المنتج العرضي هو الالتزام المنهجي بفائدة العلوم الإدراكية. فلو كان للدين ملكة إدراكية خاصة به دون سائر مجالات الإدراك الأخرى، لأمكن دراسته من طريق الدراسات الدينية وحدها، وهذا عين ما ينكره المشتغلون بعلم الدين الإدراكي، فلا يمكن للدراسات الدينية وحدها أن تنظّر لوظائف الإدراك. وسنبين أن من لوازم نظرية المنتج العرضي أن نتصور الدين على أنه طائفة

متنوعة من الأفكار والأعمال التي لا يجمع بينها جوهر مشترك بالضرورة.

وقد وضّح باسكال بوير في كتابه الجوانب الإدراكية للرموز الدينية *Cognitive Aspects of Religious Symbolism* (1993، ص7) تصوره لما ينبغي أن يكون عليه علم الدين الإدراكي، ولا تزال صيغته من أنفع الصيغ، وتلخص الالتزامات الأساسية لعلم الدين الإدراكي في مرحلته المبكرة تلخيصًا حسنًا جدًا، وهو كما يلي:

1. ينبغي أن يكون النظر في الدين تعليليًا لا تفسيريًا.
2. الثقافة، كما يتصورها بوير، "ليست حالة مستقلة للواقع"، بل هي لفيف من الأفكار والأعمال والأدوات المشتركة على نطاق واسع في أذهان الناس.
3. تعدّ ملكات معالجة المعلومات في العقل البشري أحد أدوات تعليل الظواهر الثقافية والاجتماعية بما في ذلك الأفكار الأعمال؛ ذلك لأن الملكات العقلية الأساسية لمعالجة المعلومات لا تتغير تقريبًا بتغير الثقافات.
4. تكتسب النظريات والفرضيات المتعلقة بملكات معالجة المعلومات في العقل البشري من العلوم الإدراكية والسلوكية، لا من الفنون التي موضوعها التحليل الثقافي والاجتماعي.
5. لا ينبغي اختزال النظر في الدين في علم الأنثروبولوجيا الإدراكية ولا في علم التاريخ ولا في غير ذلك من الفنون.

وسأشرح هذه الالتزامات في الجزء التالي.

تطبيع الدين والثقافة: من التفسير إلى التعليل

تعارض نظرية المنتج العرضي المآخذ التفسيرية التي ترى أن للدين كنهه وجوهره الخاص كالمقدس أو الإحساس بالقداسة، فعلم الدين الإدراكي يرى أن مثل هذه الآراء غير مسموح بها في علم الدين the science of religion، فما الأفكار

والأفعال الدينية إلا نتاج عرضي للإدراك الدنيوي العادي[1]. وذلك يعني أن

(1) يعتني المنهج التفسيري بسؤال المعنى للأنظمة الرمزية الثقافية، آخذًا في الاعتبار خصوصية الموضوع (القداسة بالنسبة إلى الدين) الذي لا يقبل الاختزال، ومؤكدًا على أن فهم أو تفسير الظواهر الدينية والثقافية يتطلب تقنيات تفسيرية خاصة (هيرمونيطيقا) تتناسب مع فرادة الموضوع محل الدراسة. وعليه فإن الثقافة بوجه عام لا يناسبها التحليل العلمي التجريبي الذي يبحث عن قانون أو ما يشبه القانون الفيزيائي لفهمها بل يناسبها علمًا تفسيريًا يبحث عن المعنى. ويضرب الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد جيرتز Clifford Geertz مثالًا يبرز به تجاوز المعنى للوصف الفيزيائي، فيقول: تأمل في حركة جفن العين اليمين لشابين أحدهما حرك جفن عينه حركة عفوية لا إرادية بينما حرك الثاني جفنه ليشير إشارة تآمرية لصديق له. كلتا الحركتين متطابقتان في الظاهر ولكن الاختلاف في المعنى هائل؛ ففي حين أن الحركة العفوية لا معنى لها فإن الحركة الإشارية تعمد إلى إيصال رسالة، فهي تتضمن القصدية والتواصل مع شخص ما، ومعنى ما يراد إيصاله، وكل ذلك وفق نظام ترميز مجتمعي التأسيس. وأما المناهج التعليلية فهي مقاربة علمية متأثرة بالمنطق التجريبي وتهتم بسؤال العلاقات التعليلية، وتسعى للكشف عن قانون سببي أو ما يشبه القانون السببي للسلوك الإنساني. ويرى أتباع هذه المناهج أن لا وجود لموضوع فريد من نوعه ينبغي أن يعامل معاملة خاصة في العلم؛ فالعلم مشروع موحد لا يعطى امتيازًا خاصًا للمواضيع المتعلقة بالظواهر الإنسانية من حيث المنهج أو التصنيف.

وقد وضع عالم الدراسات الدينية رُبِرت أيه سيجل Robert A. Segal أربعة طرق يمكن بها فهم الفرق بين المقاربة التفسيرية والمقاربة التعليلية، وأشهرها أن التعليل يهتم بسؤال أصل نشأة الدين بينما يهتم التفسير بمحتوى أو معنى الدين. وهنا يمكن تشبيه السلوك البشري بالنص الأدبي؛ فكما يميز كثير من نقاد الأدب بين سؤال: لما كتب مؤلف عمل ما؟ وسؤال: ما هو نوع موضوع العمل ومعناه؟ فكذلك يميز الباحث في الدين بين سؤال: لماذا صار الناس متدينين؟ وسؤال: ما هي الأفكار والمعتقدات والممارسات التي يحتويها الدين؟ والطريقة الثانية للتميز بين التعليل والتفسير تقضي أن التفسير والتعليل رؤيتان متباينتان في وصف الدين؛ فهما يختلفان من حيث طريقة وصف سبب تدين الإنسان. ففي التعليل ينفصل السلوك عن العلة المسببة له ويكون السلوك هو الأثر وما يؤدي للسلوك هو العلة، بينما في التفسير لا تنفصل العلة منطقيًا عن السلوك الذي يتسبب عنها، وفي تلك الحالة يكون السلوك هو التعبير (لا الأثر) الذي يحدثه المعنى (لا العلة السببية). والطريقة الثالثة: هي أن التفسير دائمًا عقلي، سواء كان وصفًا أو محتوى، بينما التعليل، وهو وصف فقط، فدائمًا ما يكون ماديًا. وأما الطريقة الرابعة فهي أن التفسير غير اختزالي بالضرورة، بينما التعليل اختزالي بالضرورة.

ويعيب أصحاب المقاربة التعليلية على المقاربة التفسيرية كونها ذاتية وشخصية ولا تنتج سوى تكهنات لا أساس لها، وفي المقابل يعيب أنصار المقاربة التفسيرية على المقاربة

علم الدين الإدراكي يسلك النهج التعليلي السببي الذي تنتهجه العلوم [التجريبية]، ولا يسلك النهج الهرمينوطيقي الذي تنتهجه العلوم الإنسانية. وفي المقابل يرى كثيرون أن النظر في الدين علم من العلوم الإنسانية التفسيرية، وموضوعه تفسير معاني الأفكار والأفعال الدينية للملتزمين بها، لا تعليلها، ويرى أهل هذا المسلك أن النهج التعليلي اختزالي[2] للغاية (ويقال ذلك بقصد

التعليلية كونها ميكانيكية اختزالية لا تقدر أهمية أسئلة المعنى لفهمنا لحياة الإنسان وفكره، وغير حساسة للأثر الذي يحدثه ذاتية الباحث وقيمه وانحيازاته في تحصيله للمعرفة (المترجم).

انظر:

Robert A. Segal, "Reductionism in the Study of Religion" (Leiden, The Netherlands: Brill, 1994), 7.

E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley, Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture (New York: Cambridge University Press, 1990), 13.

Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures: Selected Essays, Fulcrum.Org (New York: Basic Books, 1973), 6

Pascal Boyer, The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion (Berkeley: University of California Press, 1994), viii-ix.

(2) المذهب الاختزالي Reductionism هو تحليل الظواهر المعقدة ووصفها بردها إلى ما هو أبسط منها، وهي بهذا المعنى أحد أساسيات المنهج العلمي الطبيعاني. فتختزل حركة الأفلاك السماوية مثلًا إلى قانون الجاذبية، وتختزل تنويعات الحياة الهائلة في مبدأ التطور، بل وتختزل المادة بأكملها إلى شكل من أشكال الطاقة في معادلة أينشتاين، وهكذا. ويعرف إرنست ناجل الاختزالية بأنها "تفسير نظرية أو مجموعة من القوانين التجريبية في المجال الواحد بنظرية لبعض المجالات الأخرى وإن كانت عادة لا تُصاغ صياغة ثابتة". والمثال النموذجي لذلك شرح نظريات الكيمياء بالنظريات أو القوانين المصاغة في الفيزياء، وتبقى الكيمياء موجود، ولكن يتكون لدينا قوة تفسيرية أكبر بسبب اختزال النظريات في الفيزياء".
وأما عن تطبيق المنهج الاختزالي على العلوم الدينية فيعني كما يقول رُبرت سيجال تحليل الدين (بما يتضمن أصل النشأة والمعنى وصدق القضايا الدينية) بعبارات علمانية بدلًا من العبارات الدينية. وغالبًا ما يقترن ذلك بالمقاربة التعليلية الطبيعية، وبذلك يكون المقصود من تطبيق المنهج الاختزالي على دراسة الدين هو تعليل المعتقدات والسلوك الديني تعليلًا شاملًا بالطرق الطبيعية، وبذلك لا يكون الدين ظاهرة فريدة تستعصي على الاختزال وتتطلب دراسته معالجة خاصة، بل يعدّ الدين مثل أي ظاهرة مما يمكن تعليلها بالكامل بواسطة علم النفس التجريبي أو علوم الإدراك والأعصاب، ويعدّ النموذج القياسي أو نظرية المنتج العرضي تطبيقًا لتلك النسخة الاختزالية، إذ يختزل الدين إلى البيولوجيا في نهاية الأمر،

الازدراء)، مخالفين بذلك منظري علم الدين الإدراكي الأوائل الذين يرون أن علم الدين ينبغي أن يشتغل بتقديم التعليلات السببية أيضًا.

قدم لاسن وماكولي (1990) عملًا رائدًا في تحديد الاختلافات والمتماثلات بين المناهج التفسيرية والتعليلية في الأنثروبولوجيا ودراسة الدين، ولم يزعما أن المنهج التعليلي المتبع في علم الدين الإدراكي سيلغي أو سيحل محل المناهج الأخرى، بل ذهبا إلى "إمكان الجمع والتفاعل المثمر بين التفسير والتعليل لزيادة معرفتنا، فهما مكملان لبعضهما وليسا متضادين" (Lawson & McCauley, p. 2). وعلى غرار هذه التعددية التعليلية explanatory pluralism، يشدد ماكولي باستمرار على أن التعليلات الإدراكية للظواهر الدينية هي تصورات جزئية لا تقدّم "نظرية دينية" شاملة، ومثل هذا التواضع لا يظهره آخرون من المشتغلين بهذا الفن. فقد ذهب بوير في كتابه الشهير تعليل ظهور الدين Religion Explained (2001، pp. 48- 49) إلى أن علم الدين الإدراكي أقرب لمنهج العلم الطبيعي وأقدر بالقوة والفعل من المناهج المنافسة على تعليل كثير من السمات المحورية للدين بما في ذلك: ظهور الدين، وانتشاره إلى هذا الحد، واستمراره إلى عصرنا العلمي، ولماذا يعدّ الناس المعتقدات الدينية معقولة.

إن كنه المناهج التفسيرية للنظر في الفعل البشري يتلخص في القول بخصوصية الظواهر الثقافية عمومًا، والدينية خصوصًا، ومن ثم لا يمكن أن يناسبها ما يناسب العلوم الطبيعية من التعليلات السببية. وفي ذلك يقول بوير (1993):

وتكون فيه المعتقدات والأفعال الدينية مجرد نتاج عرضي لعمليات التكيف الإدراكي التطوري، وهو ما يعارضه كثير من علماء الأديان واللاهوتيين الذين يرون في ذلك تحكمًا ومصادرة لا تستند على دليل. (المترجم)

انظر:

Claire White, An Introduction to the Cognitive Science of Religion, 12
Arvind Sharma, "What Is Reductionism?" (Leiden, The Netherlands: Brill, 1994), 128-129.
Robert A. Segal, "Reductionism in the Study of Religion" (Leiden, The Netherlands: Brill, 1994), 4.

> يعوّل الموقف الهيرمينوطيقي على مقدمة أساسية، وهي أن ظواهر المعنى لا يمكن أن تكون موضوعًا للتعليل لعدم ارتباطها سببيًا بظواهر فيزيائية بارزة. وفي مقابل هذا الموقف، توجد النظرة " المتطبعة naturalized " للظواهر الثقافية، وتبنى تحديدًا على افتراض أن "المعاني" أو - بتعبير أقل ميتافيزيقية- أحداث وعمليات الفكر هي مقتضى الظواهر الفزيائية وتجلٍّ لها. (ص 8)

ويرى بوير أن سبب رفض المناهج الهرمينوطيقية للتعليل السببي هو زعمها أن الظواهر الثقافية والدينية لا يمكن فهمها باعتبار الظواهر الفيزيائية، إذ هي ظواهر تحتل عالمها الخاص؛ عالم المعنى. ومع أن هذا الافتراض يبدو معقولاً، فهو خطأ.

تأمل مثلًا أحد أرباب المنهج التفسيري، وهو عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي كليفورد جيرتز Clifford Geertz الذي يرى أنه لا يمكن تعليل الفعل البشري سببيًا لأنه يحدث في سياق ذي معنى للأفكار والأسباب. وقد أشار في مقالته الكلاسيكية "التوصيف العميق: نحو نظرية تفسيرية للثقافة" (1973) إلى أن مفهومه للثقافة مفهوم سميوطيقي semiotic وقال:

> أتفق مع ماكس ويبر أن الإنسان حيوان معلق في شبكات من المعنى غزلها بنفسه، وعلى هذا فإني أرى الثقافة هي تلك الشبكات، ومن ثم لا يستقيم أن يسير تحليل الثقافة على نمط العلم التجريبي في بحثه عن قانون ما، بل يجب أن يكون تحليلًا تفسيريًا يبحث عن المعنى. (ص 5)

ولأن الثقافة "شبكات من المعاني والدلالات"، فلا يمكن وصفها بأنها مجرد أعمال بسيطة؛ بل يتطلب فهمها توصيفًا عميقًا **thick description**. ولبيان ذلك يضرب جيرتز المثل بغلامين حركا جفنيهما بسرعة: أما الأول فقد كانت حركته لا إرادية؛ وأما الآخر فحرك جفنه إشارةً منه تآمرية لصديقه. وعلى الرغم من تماثل الحركتين من حيث الحركة فإنهما متباينتان تمامًا من حيث المعنى؛ فإحداهما إبلاغ برسالة معينة والأخرى لا معنى لها. ويرى جيرتز أننا إذا أخذنا

فكرة التوصيف العميق على محمل الجد - وأعني بالتوصيف العميق أن توصيف الأفعال يتضمن توصيف أسباب ونوايا الفاعلين - فسيتعين علينا إذن القول بترابط الأفعال في شبكة المعنى الثقافي، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن تعليلها باللجوء إلى القوانين العامة. وانتبه إلى أن جيرتز يربط التعليلات صراحةً بمصطلح "القانون"، فالتعليل إدراج في قانون عام. إذن فبدلاً من التعليل، ينبغي فهم الأفعال باعتبار معنى السياق الذي حدثت فيه، ومن غير الممكن وجود تعليل سببي للفعل، إذ طبيعة النوايا والأسباب لا تنضبط فيما يشبه القانون.

وكان رد بوير وغيره من المشتغلين بعلم الدين الإدراكي على مثل هذه الآراء قويًا، إذ لا يقتصرون على الجزم بإمكان التعليلات السببية للأفعال البشرية، بل ويجزمون أيضًا بإمكان تقديرها، ولو بقدر ما على الأقل، ووضعها في سياق أكبر للمعرفة العلمية. فالفعل البشري لا يعول تعويلًا تامًا على السياق كما يبدو، وكما يرى بوير (1993) فإن علم الدين الإدراكي

> يجعل مبدأ الاتصال [أي بين الإدراك والمعنى] قابلًا للفهم على الأقل، وذلك بملاحظة أن معالجة تمثيلات الرموز المجردة الموجه توجيهًا منظمًا والتي تحدثها الآلات - أيما كانت طبيعتها (ميكانيكية أو إلكترونية أو بيولوجية) - يمكن أن تحاكي بعض نظم عمل الفكر. أي لقد أصبح التحول إلى التفسير "الفيزيائي physicalist" أو المادي للإدراك ممكنًا، لأن علم الإدراك لديه على الأقل الحد الأدنى من "القصة السببية" التي تبين كيف تتحقق عمليات الفكر من العمليات المادية، بالإضافة إلى بعض التطبيقات العملية لتلك القصة. (p.9)

وههنا زعمان مهمان: (أ) أن التفكير والمعتقدات والاستدلالات وغير ذلك من الحالات العقلية الأخرى تظهر أنماطًا شبيهة بالقانون، و(ب) أن مبدأ هذه الأنماط هو الآليات الإدراكية الأساسية التي تقوم بها أدمغة البشر. ولاحظ مرة أخرى أن هذين الزعمين لا يستلزمان الرفض الكامل للاستفادة من المنهج التفسيري، فلا جرم أن أعمالًا بشرية لا تتضح إلا في سياق ثقافي معين. إنما

يلتزم علم الدين الإدراكي بالقول إن أنماطًا متشابهة قد توجد في الثقافات والأديان، وأن هذه الأنماط يمكن الكشف عنها باللجوء إلى سمات الإدراك البشري التي تصمد أمام الاختلافات الثقافية.

ويتبين من ذلك أن علم الدين الإدراكي كما يختلف مع المنهج التفسيري أو الهرمنيوطيقي للثقافة، يختلف أيضًا مع المناهج الاجتماعية القياسية التي ترى أن الأحوال التي توجد بها الثقافات والأديان والمجتمعات مستقلةً نسبيًا عن عقول الأفراد هي أحوال شاملة من الناحية المنهجية .ويعد برنامج إميل دوركايم الاجتماعي أحد الأمثلة الكلاسيكية على ذلك، إذ زعم أن العالم الاجتماعي يتألف من "حقائق اجتماعية" مستقلة عن الأفراد. وأنه إذا كان عالم الطبيعة يشتغل بدراسة حقائق الطبيعة، فإن عالم الاجتماع يشتغل بدراسة حقائق الحياة الاجتماعية، وهي حقائق ثابتة شأنها شأن الحقائق الطبيعية، ولذلك تكون للمجتمعات (الأعراف والأدوار والمؤسسات... إلخ) الأولوية على الأفراد، زد على ذلك أن توضيح هذه الحقائق الاجتماعية، بحسب برنامج دوركايم، ممكن عن طريق وصف وظيفتها وآثارها النفعية في المجتمع، أي أن الطريقة التعليلية هنا طريقة وظيفيّة functionalistic، فيُعلل وجود مؤسسة أو قاعدة عرفية أو عملية (كالأعمال الدينية) بلوازمه النفعية للمجتمع في الجملة، فالباحث الشمولي إذن يعلل الأحداث الجماعية (الثقافات والمجتمعات) بأحداث أخرى جماعية. ومع أن الثقافات والمجتمعات هي أجزاء من الطبيعة، فإن الأسباب البيولوجية والنفسية لا تعلل كثيرًا من سمات العالم الاجتماعي[3].

وانتقد كثير من منظري علم الدين الإدراكي الأوائل مثل هذه الآراء، متأثرين بعلماء النفس التطوريين في انتقادهم نموذج علم الاجتماع القياسي standard social science model (Cosmides & Tooby, 1992, pp. 24- 30)، فوجه منظرو علم الدين الإدراكي هجومًا على افتراضات علم النفس المتأصلة بعلم

(3) وللاطلاع على أدلة هذا النوع من علم الاجتماع، انظر على سبيل المثال Kincaid (1997).

الاجتماع. فغالبًا ما يهمل علم الاجتماع القياسي الطرق التي يشكّل بها العقل البشري العالم الاجتماعي، مفترضين على ما يبدو أن جملة التمثيلات والعواطف والميول لا تحصل عن الإدراك الفردي، ولكن عن الأحوال التي تحيط بالجماعة في مجملها، فالنظم الاجتماعية هي كليات مجردة تهيمن على النفسانية الفردية. وتقوم هذه الفكرة على افتراض نفساني جوهري وهو أنه لما كان التعقيد والتنوع في الفعل والفكر عند الأطفال الرضع منعدم، لزم كون القدرة العقلية والتنظيمية للبالغين مكتسبة من العالم الاجتماعي، فالعقل "لوح فارغ" ويظل كذلك إلى أن تترك الثقافة والمجتمع بصماتهما عليه.

وسأعود إلى طبيعة الإدراك البشري (انظر جزء "الإدراك والثقافة والنمذجة")، وأكتفي هنا بالإشارة إلى أمر مهم، وهو أن الثقافات والأديان بالنسبة إلى علم الدين الإدراكي ليستا مجرد "أنظمة رمزية أو أنظمة اعتقادية"، كما يتصور جيرتز ودوركايم، بل هي تجمعات من أصناف مختلفة من التمثيلات العقلية العامة[4] التي يمكن تعليل طبيعتها وانتشارها باستدعاء الأسباب المادية (الأدمغة والبيئة وما إلى ذلك)، وفي ذلك يقول عالم الأنثروبولوجيا الإدراكية سكوت أتران Scott Atran (2002):

(4) التمثيل العقلي هو صورة أو رمز أو كيان افتراضي في العقل يمثل شيئًا من الأشياء المدركة. وتتعدد صور التمثيلات العقلية لما لا حصر له ومن أشهر أمثلتها المفاهيم، الكلي منها والجزئي، ومن أمثلة التمثيلات العقلية القضايا (وهي تمثيلات معقدة تتكون من تمثيلات أبسط، أي المفاهيم الكلية والجزئية) ومن أمثلة التمثيلات العقلية القواعد كقواعد المرور. وتتميز التمثيلات بخصائص: فهي ذات محتوى (معنى تمثله)، ولابد لها من حامل (إنسان)، وأن يكون بينها وبين ما تمثله علاقة ما، ومحتاجة إلى من يفسرها إما بواسطة الحامل لها أو بواسطة شخص آخر. ومع أن التمثيلات العقلية أحد أساسيات علم الإدراك فإنه لا يوجد إجماع حتى الآن عن ماهية التمثيلات. (المترجم)
انظر:
Jay D. Friedenberg and Gordon W. Silverman, Cognitive Science: An Introduction to the Study of Mind, Second edition (Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications, Inc, 2012), 3, 18-19.
Gary R VandenBos and American Psychological Association, APA dictionary of psychology, 2015, 614.

لا توجد الثقافات والديانات بمعزل عن العقول وأصناف البيئات، فالعقول تشكّل الثقافات والأديان، والبيئات تقيديها، كما هو الحال مع وجود الأجناس والأصناف البيولوجية التي توجد وجودًا مستقلًا عن أفراد الكائنات الحية المكونة لها والبيئات التي تتوافق معها. وليست هي أنظمة قوية الإحكام لطائفة محددة من المعتقدات والأفعال والمصنوعات، بل هي توزيعات مرتبطة سببًا ومنتظمة إلى حد ما للأفكار والأفعال والمنتجات المادية والأشياء البيئية، ولكي نفهم ماهية "الثقافات" فهما طبيعانيًا، فلابد من وصف وتعليل الأسباب المادية المسؤولة عن الاختلافات الجوهرية في هذه التوزيعات. (p. 10)

ولأن الثقافات والأديان ليستا مجرد "كيانات" أو "أنظمة" خارج العقل والبيئة اللذان يكتنفانهما، فلابد وأن العوامل المعللّة للثقافة والدين موجودة في عقول البشر (وبيئاتهم)، لا في "الكيانات الاجتماعية" أو "النظم الاجتماعية" وما شابه.

ومن الظاهر أن بوير وأتران يرفعان سقف ادعائهما في قولهما إن جميع الحقائق الاجتماعية ليست أكثر من تراكم للعمليات الإدراكية وأنه ينبغي تعليلها على هذا الوجه. وهناك من يخفف هذا الادعاء، مثل ماكولي الذي يرى أن أنماط عملية الإدراك قد تعلل انتشار جوانب بعض الأفكار والأفعال المشتركة. وسواء أخذنا بالادعاء في صورته القوية أو المخففة، فإن الالتزام الأساسي هنا هو إنكار فكرة الاستقلال التام للحقائق الاجتماعية والثقافية عن العمليات الإدراكية والنفسية، أي إننا إذا أردنا تعليل وجه من أوجه الثقافة أو المجتمع، فلا ينبغي فعل ذلك باعتبار بعض الوقائع أو الاتجاهات الثقافية أو الاجتماعية الأخرى، بل علينا أن "ننظر في الباطن" ونعتبر الآلية الإدراكية التحتية.

وليس يخفى سبب تكوين هذه الادعاءات لمنهج متميز للنظر في "الدين"، فربما يكون السؤال الأساسي الذي يشغل بال باحثي الدين هو هل توجد طائفة من الظواهر أو الأفكار أو الأحوال التي تمتاز عن غيرها بأنها دينية ومن ثم تفلت من قبضة التعليلات أو التحليلات النفسية الاجتماعية العلمية؟ أما علماء

الدين religionists أو "رافضو الاختزال" فيجيبون على هذا السؤال بالإيجاب، ويجزمون بوجود مبدأ تكويني أساسي للدين، مثل المقدس أو الحرام المذكورين أعلاه. وبحسب هذا الرأي، فإن الأفكار والأفعال الدينية هي إبداعات روحية وخيالية تقاوم بشدة التعليلات المبنية على عوامل دنيوية ونفسية واجتماعية وبيولوجية[5]. وأما علم الدين الإدراكي فيتخذ مسارًا طبيعانيًا، خلافًا للمذهب الديني religionism و"لمذهب مناهضة الاختزالية"، فيذهب إلى أن "الدين" طائفة موهمة من الأفكار والأفعال والأدوات والمصنوعات التي قد لا يكون لها جوهر أو حقيقة خاصة البتة. ولهذا الادعاء لوازم مهمة، فهو أولاً يحوم حول مستنقع التعريف الذي يغرق فيه المرء لا محالة إذا حاول تعريف الدين، فبدلاً من تقديم تعريف قابل للدحض لما يُعدّ دينًا، يسعى علم الدين الإدراكي إلى الوقوف على الظواهر التي تصنف أحيانًا تحت هذا المصطلح دون وجود حد فاصل يمنع دخولها تحت فئات أخرى من الظواهر غير الدينية. ولذلك لا يشتغل علم الدين الإدراكي برسم حدود فاصلة بين ما هو ديني وغير ديني في أمر الشعائر وطرق التفكير في الفاعلين والأحوال الإنسانية العجيبة. ثانيًا: يلزم من إنكار فكرة خصوصية الدين التي لا تقبل الاختزال، إنكار وجود آليات إدراكية مخصصة وظيفيًا للمعتقدات والأفكار والمفاهيم والأفعال الدينية، وهذا هو أصل نظرية المنتج العرضي، كما قدمّنا.

ولهذا المنهج التي يسلكه علم الدين الإدراكي في تحديد ماهية "الدين" نتيجة مهمة جدًا، فبحسب بوير (2001) يلزم من افتراض وجود جوهر ديني أو تصنيف موحد لما هو ديني، ولو كان تقريبيًا، القول بإمكان تعليل جميع جوانب الدين - بما في ذلك تمثيلات الآلهة والأرواح والأسلاف والشعائر المختلفة والمعتقدات حول الحياة الآخرة وسوء الحظ وكذلك الأعمال الروحية - بنفس الطريقة، أي يلزم تعليل جميع الظواهر الدينية بالتعليل ذاته، وهذا ما يسميه بوير "الرصاصة السحرية"، إذ هي طريقة لاستعمال مبدأ واحد لتعليل جميع الظواهر

---

(5) للحصول على تصور عام لهذه المناقشة، انظر ماكوتشيون (1999).

الدينية المتنوعة. ومن اعتبر تنوع الظواهر الدينية، جزم ببطلان الاقتصار على نظرية واحدة للدين، بل قد يكون لكل ظاهرة مندرجة تحت فئة الدين تعليل مختلف (Boyer, p. 298)، وهذا المسلك "المجزّأ piecemeal" للدين هو ما يتبناه المشتغلون بعلم الدين الإدراكي في الجملة[6].

الإدراك والثقافة والوحدات المتخصصة

إذا ارتضينا التجزئة منهجًا، ورفضنا استقلالية المجال الاجتماعي، فكيف لنا أن نعلل الثقافات والأديان؟ يقودنا هذا السؤال إلى الالتزام الثالث والرابع لبوير، الذي يوضحه بارت (2007، p. 59) على النحو التالي:

1. لا تختلف الوظائف الأساسية للعقل البشري في الثقافات، وذلك لانبثاق العقول البشرية من أصول بيولوجية مماثلة (الأدمغة) في بيئات طبيعية مطردة الأصل.
2. العقول البشرية ليست "آلات تعليمية لأغراض عامة"، بل تضم عددًا كبيرًا من الأنظمة الإدراكية التي تؤدي مهامًا متخصصة غاية التخصص.
3. تشكّل النظم الإدراكية المتخصصة إدراكاتنا الحسية واستنتاجاتنا وأحيانًا تفسدها فتكذب في إخبارنا بما "هو موجود".
4. تنتج النظم الإدراكية المتخصصة أنماطًا متكررة من الفكر والفعل البشري عن طريق منع ودعم طرق ممكنة للفكر والتصرف، ولذلك يمكن تعليل الأنماط المتكررة في الفكر والفعل الديني مثلًا باعتبار هذه الأنظمة.

تقاوم على الأقل بعض آليات العقل البشري الاختلاف الثقافي، فلا أحد ينكر أن السياق الثقافي والاجتماعي الشامل، من اللغة إلى الأعمال الثقافية، هو أشد العوامل تأثيرًا في تشكيل عقول الأفراد، ومع ذلك يمكن ملاحظة أن ميولًا كليةً لمعالجة المعلومات لا تتغير بتغير الثقافات، ومن الممكن استعمال ذلك لتعليل

---

(6) ويشير بارت (2011، p. 231) إلى ذلك بـ "النهج المجزأ".

الميول الثقافية لعموم البشر كالأفكار والأفعال الدينية. وتتضمن هذه العمليات العمومية، أو شبه العمومية، نظريات شعبية متنوعة، مثل علم النفس الشعبي وعلم الأحياء الشعبي والفيزياء الشعبية بالإضافة إلى أنظمة استدلال أساسية وأنظمة الإدراك الحسي وأنظمة الذاكرة.

يرى علماء الدين الإدراكي أن علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الدين وعلماء الاجتماع وغيرهم يضعون ضرورةً افتراضات نفسانية عن تعلم النموذج النفسي الشعبي للاعتقاد والرغبة[7] folk-psychological belief-desire مثلًا وصحة التعليلات المبنية عليها (كما هو ظاهر من فعل جيرتز)، وكذلك عن نقل الأفكار والأفعال. وغالبًا ما يكون الافتراض أن "الذين يترعرعون في جماعة معينة لا يتشربون إلا النماذج الثقافية المعمول بها في تلك الثقافة أيما كانت هذه النماذج، وأن التشرب هذا يأتي بسيطًا ودون سعي" (Boyer، 1993، p. 14). ولكن دلت شواهد كثيرة على أن عقول البشر ليست مجرد آلات تعليمية لأغراض عامة، وذلك عماد الثورة الإدراكية التي تقرر أن العقل البشري ليس مجرد وعاء لأي معلومات اتفق حدوثها في بيئته، وإنما هو مؤثر؛ يتخيّر المعلومات ويشكلها بل ويشوّهها، فبعض المعلومات أسهل في التعلم من غيرها، وبعضها أقرب إلى التشويه أو التضخيم من غيرها. وعليه فإن ملكات العقل البشري لمعالجة المعلومات تضع قيودًا على ما يمكن أن يصير مشتركًا إنسانيًا من الأفكار والأفعال.

ومن الممكن أيضًا استعمال نتائج علوم الإدراك لنقد النموذج النفسي الشعبي لتعليل الأفعال البشرية المتضمن في المنهج الهيرمونيطيقي والتفسيري. فالبشر يعللون أفعالهم حدسيًا باستدعاء تعليلات بسيطة لنموذج الرغبة والمعتقد belief-desire : لماذا ذهب هنري إلى الحانة؟ ذهب لأنه يرغب في البيرة، وهو

---

(7) لا يمكن للإنسان القيام بأفعال إرادية إلا مع وجود النية للفعل الإرادي، ولا يمكن حدوث النية إلا برغبة ثم لابد من وجود اعتقاد يربط بين الرغبة والفعل الإرادي المرغوب فيه، وبهذه العناصر (النية والرغبة والاعتقاد) يمكن تعليل كثير من الأفعال البشرية وتوقعها، ويطلق على هذه النظرية نموذج النية والرغبة والاعتقاد، أو الرغبة والاعتقاد. (المترجم)

يعتقد أن في الحانة بيرة. ولكننا نعلم الآن من علم النفس الإدراكي والفنون المتعلقة بهذه المسائل أن علم النفس الشعبي يخطئ، أحيانًا على الأقل، وغالبًا ما تنهار تعليلات الرغبة والمعتقد لأعمال الفرد والجماعة، بل يتبين أحيانًا أنها مسوغات لاحقة - أي لفّقت بعد وقوع الحدث لإسباغ المعقولية على الأفعال المدفوعة بأسباب دفينة مختلفة تمامًا. ومن الظاهر كذلك أن علم النفس الشعبي أخطأ في افتراضه أن العمليات الإدراكية واضحة لأصحابها، فها هو جيرتز مثلًا يفترض صحة مبدأ دراية المتكلّم first-person authority في الحكم على ما يحدث في عقله[8]، في حين تذهب العلوم الإدراكية إلى القول بخفاء بعض عمليات العقل الإدراكية على أصحابها، ولهذه الأسباب لا يرى جمهور علماء الدين الإدراكي صحة التعويل الكامل على الدراسات الاجتماعية والثقافية لاستنباط فرضياتنا ونظرياتنا عن العقل البشري، ومن هؤلاء العلماء بوير وكذلك لاسن وماكولي (1990، p. 2).

إن حقيقة أن العقل ليس آلة تعليمية لأغراض عامة بل لفيف من الأنظمة المتخصصة أمر بالغ الأهمية لعلم الدين الإدراكي، وإنما كان كذلك لما يُبنى على هذه الحقيقة من صحة تعليل أوجه الفكر والفعل الديني المختلفة بواسطة

---

(8) قد يشار إلى ذلك أيضًا بدراية الشخص الأول، ويراد بالشخص الأول في اللغة الإنجليزية التعبير بضمير المتكلم "I" الذي يقابله في العربية أنا، وأما دراية الشخص الأول أو دراية المتكلم هي درايته بحالاته العقلية وثقته التي يتحدث بها المتكلم عن أفكاره وأحاسيسه، وهي ثقة لا تتواجد في حديث المتكلم عن غيره (أو ما يسمى في الإنجليزية بالشخص الثالث). فإذا قال قائل مثلًا: أشعر بالسعادة، فهو أعلم الناس بذلك لأنه يعي هذا الإحساس مباشرة، بخلاف ما لو قال قائل: إن فلانًا سعيدًا، فهذا حكم بالظاهر من منظور الشخص الثالث، وليس لديه نفس درجة الثقة التي تكون له إذا تحدث عن نفسه، إذ ليس للشخص الثالث (أو المتحدث عن غيره) وصول مباشر للحالة العقلية الخاصة بمن يتحدث عنه، بخلاف الشخص الأول (أو المتحدث عن نفسه). والخلاصة أن مبدأ دراية المتكلم يفترض وجود أفضلية إبستمولوجية للمتكلم إذا تحدث عن حالاته العقلية. ولا تخلو هذه الدراية من قصور، فقد يخطئ الإنسان في وصف حالاته لعدم درايته بذاكرة مكبوتة مثلًا وقد يخدع الإنسان نفسه في تحديد دوافعه الحقيقية لفعل معين، وقد يتأثر وصف الحالات العقلية بالعواطف والانفعالات والتحيزات وما إلى ذلك. (المترجم)

آليات إدراكية منفصلة ومتميزة وظيفيًا. والمفهومان المستخدمان في هذا السياق هما "الوحدات المتخصصة[9] modularity" و"خصوصية المجال[10] domain specificity".

تنص فرضية الوحدات المتخصصة على أن العقل البشري يتكون من مجموعة الوحدات modules (أو الأنظمة المنفردة) المستقلة نسبيًا والمتخصصة في وظائفها، وأما عن مدى وطبيعة الوحدات المتخصصة فهذا محل نقاش محتدم[11]. فيرى فودور[12] Fodor (1983) مثلًا أن العقل يتألف من عمليات

(9) الوحدات التخصصية modularity نظرية في بنية العقل البشري تقول بتكون الإدراك من طائفة من الوحدات المنفصلة نسبيًا والمتفاعلة فيما بينها، ولكل منها مجالها الخاص. والوحدة الواحدة هي مركز افتراضي لمعالجة المعلومات متخصصة للغاية في عملياتها، مثل وحدة اللغة أو وحدة معالجة الوجه. ولا يؤدي فقدان وحدة ما إلى فقدان الوحدات أخرى بالضرورة؛ فالطفل الضرير يتعلم اللغة مع افتقاره إلى ملكة الرؤية البصرية وهكذا الحال مع الأصم .وتتعلق هذه الدعوى بالقول إن الفكر متخصص المجال وهو المصطلح التالي الذي يأتي توضيحه (المترجم)

(10) كانت الرؤية التقليدية للقدرات العقلية البشرية أنها كتلة واحدة عامة تتعامل مع شتى المهام الإدراكية، وعليه جادل كثيرون أن معالجة أنواع الفكر تحدث بنفس الطريقة، لا يختلف في ذلك حل المسائل الحسابية عن التعلم العادي للغة أو عن تصنيف الأمراض مثلا، إلى أن ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين عدد من الدراسات لعلماء ينتسبون إلى فنون مختلفة (منهم الفلاسفة والنفسيين واللغويين) برهنت هذه الدراسات على أن العقل يتشكل من طائفة من الأنساق الفرعية المستقلة أو طائفة من الملكات الإدراكية المتخصصة المنفصلة، ولكل منها خصائصها المتميزة، وقد صممت لمعالجة مجموعات معينة من المعلومات (فهناك ملكة اللغة وملكة الرؤية البصرية وملكة التعرف على الوجوه وملكة تمييز الأصوات وما إلى ما هنالك)، ويطلق على الدعوى القائلة بتخصص الملكات الإدراكية من حيث معالجة المعلومات خصوصية المجال domain specificity. (المترجم)

(11) انظر Barrett and Kurzban (2006). وانظر أيضًا النقاش بين بيتر كاروثرز Peter Carruthers (المناصر لنظرية الوحدات الشاملة)، وجيسي برينز Jesse Prinz (المعارض لفكرة الوحدات من الأساس) وريتشارد صامويلز Richard Samuels (المناصر لنسخة جزئية من الوحدات) في ستاينتون (2006، p. 1- 56).

(12) جيري فودور Jerry Fodor (1935 - 2017) فيلسوف أمريكي وهو أول من اقترح نظرية الوحدات المتخصصة في كتابه وحدات العقل المتخصصة The Modularity of Mind سنة 1983. (المترجم)

مركزية لا دخل للوحدات فيها، كالحكم بالإثبات أو النفي واتخاذ القرار، ومن أنظمة خارجية تتكون من وحدات، مثل أنظمة الإدراك الحسي. وتوجد إصدارات أخرى من فرضيات الوحدات التخصصية، كفرضية **الوحدات المتخصصة الشاملة** massive modularity hypothesis التي تنص على أن العمليات العقلية الخارجية والباطنية تتكونان معًا من وحدات تخصصية، وفي ذلك توسيع لنطاق بنية الوحدات لتستوعب جميع العمليات الإدراكية، بما في ذلك الحكم واتخاذ القرار. وممن ناصر فرضية الوحدات التخصصية الشاملة بيتر كاروثرز (2006) Peter Carruthers ودان سبربر (2005) Dan Sperber.

ومع أن كثيرًا من علماء الدين الإدراكي يناصرون فرضية الوحدات المتخصصة الشاملة[13]، فلا أرى أنها أساس ضروري من أسس علم الدين الإدراكي، إذ هي ليست ضمن النظريات الأساسية المتفق عليها بين جمهور المشتغلين بعلم الدين الإدراكي، ولا هي بلازمة للنظريات المتفق عليها، وهذه النظريات هي (أ) توجد أنظمة متخصصة ذات تأثيرات إدراكية وتتراوح من الإدراك الحسي إلى المعالجات المفاهيمية، و(ب) يتعذر وصول بعض عمليات الأنظمة المتخصصة إلى الاستبطان؛ و(ج) تعمل معظم الأنظمة المتخصصة سجيةً. فلا تستلزم هذه النظريات بذاتها القول بالوحدات الشاملة.

وينبغي الحذر من الخلط بين نظرية الوحدات المتخصصة والقول **بتخصص المجال** domain specific للعلميات العقلية. فخصوصية المجال ليست نظرية عن البنية الإدراكية ولكن عن أنماط معالجة المعلومات؛ فبدلاً من القول بوجود طائفة من قدرات التفكير العامة التي تستعمل في جميع المهام، تخبرنا نظرية

(13) يتبع سبربر (1996، 134 -119 .pp) علماء النفس التطوري في أنه لا مانع من افتراض أن تكون عمليات تفكير المستوى الأعلى higher-level thought ذات وحدات تخصصية، ويتحدث كل من أتران وبوير عن أنظمة الاستدلال والوحدات المفاهيمية ويربطونها ببنية الوحدات الشاملة (انظر مثلًا Atran, 2002, pp. 57- 58). أما بارت فلا يتحدث إلا عن "الأدوات العقلية" و"الأنظمة المتخصصة"، في حين يبقى ماكولي لا أدريًا بخصوص الوحدات الشاملة.

خصوصية المجال أن للبشر مجموعات مختلفة من القدرات الإدراكية يتخصص كل منها في معالجة أصناف معينة من المعلومات وبطرق معينة. ويُعرَّف المجال على أنه "طائفة المعارف التي تحدد وتفسر فئة من الظواهر يُفترض فيها الاشتراك في خصائص معينة ووقوعها تحت فئة كلية ومتميزة[14] Hirschfeld & Gelman، 1994، p. 21). ويتضمن هذا التعريف مجالات مثل الكيانات والعمليات المادية والمواد وضروب الحياة والأرقام والمصنوعات والحالات العقلية والأنواع الاجتماعية وما شابه. وبحسب هذا الفهم، تقسم المجالات عالمنا (تصنيف الأشياء وتكوين المفهوم) وتعمل باعتبارها أجهزةً وظيفيةً وموزعةً على نطاق واسع (كفاءات إدراكية تنشأ لحل مشكلات تكيفية معينة) ولديها آليات تخصصية (وحدات تعمل خارج إدراكنا الواعي)[15]. ونادرًا ما تتطابق الوحدات التخصصية والمجالات، فعلى الرغم من أن لكل وحدة من الوحدات التخصصية شروط إدخال للمجال الخصوصي، فإن المجالات عادةً ما تعدُ أعم وأوسع نطاقًا من المجال الخاص بالوحدة المفردة.

وبالنظر إلى هذه الفروق، يبدو أن القول بخصوصية المجال كافٍ لعلم الدين الإدراكي. فمن الواضح أن علم الدين الإدراكي ملتزم بالفعل بالقول إن الإدراك البشري (عند البالغين على الأقل) يشتمل على مجالات متميزة للمعرفة الحدسية، كالفيزياء الشعبية والأحياء الشعبية والنفس الشعبي، ويسمي بوير هذه

(14) يعين المجال مفاهيميًا الظواهر التي تنتمي إلى نوع مفرد عام، ولو اندرجت هذه الظواهر تحت مفاهيم متعددة. فعلى سبيل المثال يمكن تصنيف أنواع الحياة أو الكائنات الحية بعدة طرق مختلفة، بدءًا من المواد الغذائية وحتى حيوانات حديقة الحيوان... وعلى الرغم من وجود طرق متنافسة لتصنيف الكائنات الحية فإن بعض المعتقدات حول الأنواع الحية عادة ما تظهر في وقت مبكر وتكون متسقة وتكتسب بسهولة. وتسهل كفاءة المجال ذلك عن طريق تركيز الانتباه على مجال معين بدلًا من المعرفة العامة. وكذلك يقوم المجال بوظيفة الإطار التعليلي، فكفاءة المجال domain competence تربط منهجيًا الأنواع المدرَكة بفئات محدودة من الخصائص. ومن ثم فإن المجال الإدراكي هو فئة من الظواهر التي تشترك فيما بينها، لا مع الأنواع الأخرى، في عدد من الخصائص ذات الصلة. (المترجم)

(15) انظر مثلًا Atran 1994.

المجالات بالأنطولوجيات الحدسية التي تقيد وتوجه اكتساب ونقل المعلومات الجديدة. ومع أن بوير نفسه يبدو ملتزمًا بنظرية الوحدات المتخصصة الشاملة، فإن علم الدين الإدراكي يستمد قوته التعليلية من وجود مجالات المعرفة الحدسية في المقام الأول، لا من نظرية الوحدات المتخصصة الشاملة.

التعليلات الإدراكية والتطورية وطبيعة الدين

والآن يمكننا إذا انتقلنا إلى الالتزام الثالث والرابع لبوير[16] (1993) (انظر الجزء: "نظرية المنتج العرضي والالتزامات الأساسية الخمسة") أن نسبر بعناية كيف يعلل الإدراك المتخصص المجال domain-specific cognition الظواهر الثقافية والاجتماعية. وكما قدّمنا، يسعى علم الدين الإدراكي إلى تعليل الأفكار والأفعال بدلاً من تفسيرها، ومن فوائد التعليلات القائمة على الاعتبارات الإدراكية أنها تأتي بفرضيات قابلة للاختبار، فالالتزام بالبحث العلمي للدين هو التزام باختبار وتقويم النظريات والفرضيات بناءً على الأدلة الأمبريقية. ونرى هنا نقد يوجه لأشكال أخرى من الدراسات الدينية، خاصة تلك التي تبتغي التفسيرات، وذلك هو عدم إمكان اختبار التفسيرات والتوصيفات العميقة - كالتقارير الاثنوجرافية- اختبارًا مباشرًا لإثبات صدقها أو كذبها. وعلى العكس من ذلك، يسعى علم الدين الإدراكي إلى صياغة فرضيات قابلة للاختبارات الإمبريقية، من حيث المبدأ على الأقل، سواء في المختبر أو في سياقات الحياة الواقعية.

وقد درج فلاسفة العلم على القول إن تعليل العلم لموضوع لا يتم إلا بالدخول تحت قانون كلي، فيتم تعليل الحدث الواحد إذا أدرج في قانون كلي

(16) وهما على الترتيب "4 - تكتسب النظريات والفرضيات المتعلقة بملكات معالجة المعلومات في العقل البشري من العلوم الإدراكية والسلوكية، لا من الفنون التي موضوعها التحليل الثقافي والاجتماعي. 5-لا يختزل النظر في الدين في علم الأنثروبولوجيا الإدراكية ولا في علم التاريخ ولا في غير ذلك من الفنون." (المترجم)

يشمله وغيره، وتُعد الفيزياء النموذج الأمثل لهذه المنهجية التي يفترض أنها تقدم أعم القوانين الكلية للطبيعة. ومع ذلك فإن نموذج القانون الكلي[17] covering law model هذا لم يعد مفضلًا منذ أواخر القرن العشرين لأسباب عدّة، أهمها وأكثرها تعلقًا بمبحثنا هنا هو إقرار فلاسفة العلم بندرة قدرة القوانين العامة على التعليل في علوم معينة، لاسيما علوم الحياة والعلوم السلوكية، فاتجهوا إلى اعتبار الآليات والبنى، وبذلك خرجوا بنماذج سببية.

ويعد نموذج الفيلسوف رُبرت كومينز (2000) Robert Cummins نموذجًا مفيدًا للتعليل النفسي، إذ يرى أن الغاية من علم النفس ليس اكتساب تعليلات القانون الكلي، بل إن ما يشبه القانون في علم النفس هو ذاته موضوع للتعليل، لا معلِّلا. فموضوع التعليلات النفسية ليس الأحداث النفسية الفردية ولا الأفعال الفردية، بل الأنماط والنزوع والميول التي يشار إليها في الغالب باعتبارها تأثيرات effects. فبعد أن يتم تحديد التأثير (كالتحيز في معالجة المعلومات مثلًا) يبدأ البحث عن تعليل له بالنظر في العمل الثابت المستقر لآلية إدراكية أساسية (ملكة)، وعليه يكون المعلِّل للتأثيرات النفسية هو عمل الآليات الإدراكية والعصبية، فلا تعلِّل القوانين شيئًا في علم النفس، بل تصف ما يجب تعليله وحسب، أما التعليل فيستخرج من نماذج عمل الآليات.

وكذلك يمكن النظر إلى علم الدين الإدراكي على أنه محاولة لتعليل الميول والأنماط الجماعية بواسطة عمل الآليات الفردية وآليات ما بين الأفراد، فمرمى التعليل هو طائفة الأفكار والأفعال الدينية المبثوثة في الثقافات البشرية (والذي قد يشمل توضيح الأسباب التي تثبت بها ضروب معينة من الأفكار والأفعال الدينية في جماعة معينة بمقادير مختلفة). فمن الظاهر وجود نزعة بشرية عامة لتفضيل مفاهيم وأفعال دينية، والشيء المؤهل لتعليل طبيعة الانتشار الكبير لهذه

---

(17) هو نموذج وضعه فيلسوف العلم الألماني كارل جستاف همبل Carl Gustav Hempel في أربعينيات القرن الماضي للتعليل العلمي، ويفترض فيه تعليق تعليل الظاهرة على استنتاجها من لفيف من البيانات التي من بينها قانون علمي عام واحد على الأقل؛ ومن ثم فإمكان تعليل الظاهرة مرتبط بإمكان تقديرها. (المترجم)

الأفكار والأفعال هو الآليات الإدراكية الكلية التي هي أساس كل تداول للمعلومات الثقافية، وبسبب استقرار عمل هذه الآليات الإدراكية نسبيًا في الثقافات المختلفة، فهي توجه المعلومات الثقافية والدينية إلى أشكال معينة؛ إنها العوامل التي تسوق عملية الانتقاء التطوري الثقافي.

وتمتاز تعليلات علم الدين الإدراكي، إلى حد ما، عن التعليلات النفسانية الأساسية بأنها تسعى إلى تعليل التأثير من حيث الجماعة، لا الفرد. فالمقصد الأعلى لعلم الدين الإدراكي أن يكون علمًا اجتماعيًا وثقافيًا، لا نفسيًا وسلوكيًا. ويعد **الانتقاء الثقافي** cultural selection صلة الربط بين ما هو اجتماعي وفردي، فالانتقاء الثقافي للأفكار والأفعال يضاهي الانتقاء البيولوجي على الرغم من وجود عدد من الاختلافات، فمن الممكن تعليل سمات الكائنات الحية على أنها تكيفات لقوى انتقائية معينة، وبالمثل يمكن تعليل أنماط الأفكار على أنها نتاج قوى الانتقاء التي خلقتها البيئة الاجتماعية والآليات الإدراكية المعالجة لتلك الأفكار.

أسس سبربر فكرة التعليل الانتقائي تأسيسًا منهجيًا، وتلقاها بعد بارت وبوير وغيرهما من الباحثين الأوائل في علم الدين الإدراكي. ففي في كتابه **تعليل الثقافة** Explaining Culture، بيّن سبربر (1996) أن تعليل الثقافة هو كشف الأسباب التي تكون بها بعض الأفكار أكثر انتشارًا من غيرها، وتُعدّ قيود المعالجة الإدراكية البشرية أحد عوامل كشف هذه الأسباب، فبعض الأفكار أسهل في التعلم والحفظ والنقل من غيرها. والحجة التي يستند إليها علم الدين الإدراكي أن الطريقة الإجمالية لعمل الأنظمة الإدراكية المتخصصة وظيفيًا في مجالات مختلفة تجعل بعض التمثيلات "سهلة" الانتقال، وأن كثيرًا من التمثيلات التي يطلق عليها "دينية" هي ضمن هذه الفئة.

وضرب فيسالا وبارت (2019) المثال التالي لتوضيح فكرة التعليل الانتقائي: تخيل أنك كنت تنصب كل يوم شركًا لاصطياد الحيوانات الحية في حديقتك، وأن الأرانب دون غيرها من الحيوانات كانت تعلق في الشرك باستمرار، فأردت معرفة لماذا تقع الأرانب في الشرك أكثر من السناجب أو

الثعالب مثلًا، ربما كان في الشرك أو الطعم شيئًا ما يستميل الأرانب خاصة (دون السناجب أو الثعالب) أو ربما كان عدد الأرانب في محيط الحديقة أكثر بكثير من أي نوع آخر من الحيوانات ولذلك علقت في الشرك دون غيرها. وفي حالة الثقافة والدين، فإن عقولنا كالشرك الذي يُنصب للأفكار الثقافية، فلا أحد ينكر أن العقول البشرية تنتج وتحتفظ بعدد عظيم من الأفكار المستميلة، كالأشباح والآلهة والأرواح والأفكار حول الحياة الآخرة وما إلى ذلك، والذي يقوله علم الدين الإدراكي إن العقول الفردية لا تحوز مثل هذه الأفكار لمجرد وجودها بكثرة في البيئة المحيطة، ولكن لأن حيازة العقل البشري لهذه الضروب من الأفكار أسهل بكثير من أفكار أخرى كالرياضيات والأفكار العلمية المعقدة أو الأفكار التي تشتد فيها الغرابة (McCauley، 2011). وإذا كانت نظرية المنتج العرضي هي الإطار المنهجي المحوري الحاكم لعلم الدين الإدراكي، فإن فكرة طبيعانية الإدراك الديني cognitive naturalness of religion القائلة بتحيز آليات تكوين المعتقدات إلى توليد ميل أو نزعة لاكتساب واعتقاد ونقل أفكار "دينية" دون غيرها= هي الفرضية الجوهرية.

وستكشف فصول هذا المرجع عن كثرة الفرضيات المطروحة حول سبب الاستمالة الخاصة لأفكار الآلهة والأرواح والأشباح والآخرة. ولن أتعامل مع هذه الفرضيات هنا ولن أسردها، إذ يمكن للقراء العثور على هذه المعلومات في فصول أخرى من هذا المرجع، ولكنني أتناول قضية علم الدين الإدراكي والتعليلات التطورية لتعلقها بمناقشة الانتقاء الثقافي (وانظر أيضًا سوسيس Sosis وزملائه في الفصل الثامن عشر من هذا المرجع)، ومن المهم ملاحظة أن علم الدين الإدراكي يستعمل التنظير التطوري لوظائف مختلفة، منها:

1. تعليل انتقاء الأفكار والأفعال الدينية لمشابهة التطور الثقافي للتطور البيولوجي.

2. تعليل ظهور البنية الإدراكية البشرية باللجوء إلى الروايات التطورية.

3. وأحيانًا، تحديد وتوضيح أثر الفكر والأفعال الدينية في تطور الإنسان نفسه.

أما الوظيفة الأولى فهي مقبولة على نطاق واسع، فعلم الدين الإدراكي ناظر بالفعل في تعليل الانتقاء الثقافي للأفكار الدينية، وكذلك يشتغل باحثون في علم الدين الإدراكي بتعليل انبثاق العقل من منظور تطوري (Boyer, 2001; Tremlin, 2006)، بل لقد ذهب البعض إلى وجوب اتخاذ التطور الداروينى أساسًا فلسفيًا نظريًا metatheory لجميع الدراسات الثقافية والاجتماعية (Slingerland, 2008a)، وازدادت أيضًا العناية بأثر الدين في التطور البشري منذ سنة 2010، وطرح أرا نورينزايان (2013) Ara Norenzayan ودومينيك جونسون (2015) Dominic Johnson، على سبيل المثال لا الحصر، نظريات عن الأثر التكيفي لجوانب من المعتقد والفعل الديني.

ومع ذلك يظل التحديد التام للعلاقة بين علم الدين الإدراكي والتعليل التطوري غير واضح. فهل ينبغي أن يلتزم علم الدين الإدراكي بالتعليلات التطورية أو الداروينية أساسًا فلسفيًا للعلم جملةً؟ يبدو أن هناك جوابين متاحين لعلم الدين الإدراكي: الأول يقضي بأن لا حاجة إلى علم الأحياء التطوري، ومن ثمَّ لا يحتاج علم الدين الإدراكي إلى اتخاذ تطور العقل البشري والثقافة البشرية أساسًا فلسفيًا له، وأقرب النظراء لعلم الدين الإدراكي في ذلك علم النفس الإدراكي وعلم النفس التنموي (Barrett 2012). وأما الجواب الثاني، فيذهب إلى أن الاعتبارات التطورية، لاسيما علم النفس التطوري، تعدّ عوامل جوهرية في علم الدين الإدراكي، أي أن لعلم الدين الإدراكي قصته الذي يرويها عن تطور الدين وتطور العقل البشري.

ومما ينبه له أن الاعتبارات التطورية تكاد تكون منعدمة تمامًا في أبحاث علم الدين الإدراكي التي أنجزت في تسعينيات القرن الماضي، فلا تجد في كتاب لاسن وماكولي **إعادة النظر في الدين** (1990) Rethinking Religion مثلًا ذكرًا لكلمة "تطور"، بل ولا يظهر التطور في أعمال بوير المبكرة، ككتابه **طبيعة الأفكار الدينية** (The Naturalness of Religious Ideas (Boyer, 1994 إلا في سياق مناقشات نماذج التعليل الانتقائية، ولم تناقش مسألة تطور النظم الإدراكية أو الدين البتة. وفي العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، ذهب بوير إلى ربط

عمله ربطًا وثيقًا بعلم النفس التطوري، ولكن الفجوة بين التفضيلات التطورية وغير التطورية ظلت قائمة. ومن الواضح أن مثل هذه الاعتبارات مهمة عند أتران وبوير، وأنها ليست كذلك عند بارت ولاسن وماكولي، ويذكر بارت (2007، p. 59) باقتضاب أن "الأساس النظري التطوري ليس ضروريًا" لعلم الدين الإدراكي.

ومع ذلك فإنه من النافع أن نميز بين التعليلات التطورية والتعليلات الإدراكية، فقد جفت أقلام كثيرة في مناقشة هل الدين منتج عرضي أم تكيفي. ولا ينبغي النظر إلى هذه الاختلافات على أنها بدائل متباينة تمام التباين، إذ إن مفهوم التكيف مفهوم معقد، وكما قال عالم الأحياء جيفري شلوس (2009) Jeffrey Schloss، إن القول بتكيف الدين قول غامض، ومن الوارد جدًا أن تكون بعض المعتقدات والأفعال الدينية تكيفية، والبعض الآخر ليس كذلك، وقد يتبين أن أفعالًا دينية نشأت في الأصل تكيفًا مع طائفة معينة من الأحوال ثم لم تعد كذلك، وأخيرًا، قد تنشأ أفعال دينية نتاجًا عرضيًا ثم يصطفيها بعد ذلك الانتقاء الطبيعي في بعض البيئات (ويطلق على هذه الحالة التكيف اللاحق exaptation)، وكل هذه فرضيات قائمة. وأيضًا، يبدو أن التعليلات الإدراكية والتطورية تقع متباينة، وأحيانًا يشار إلى التمييز بينهما من حيث التعليلات القريبة المباشرة والتعليلات النهائية. فالتعليلات التي تأتي بها الأنظمة الإدراكية تعليلات قريبة مباشرة للانتقاء الثقافي، أما ما يأتي به علم الأحياء التطوري وعلم النفس فتعليلات نهائية للإدراك البشري. وربما أمكن تصنيف نظريات علم الدين الإدراكي تحت تعليل دارويني أكبر، فقد يكون الدين نتاجًا عرضيًا باعتبار الحالة النفسانية، ولكن هذا لا يعطينا أي أدلة عن كيفية فهمه باعتبار الحالة البيولوجية.

تنويعات المذهب الطبيعاني في علم الدين الإدراكي

وأخيرًا تبقى معنا مسائل قلما تثار، وهي مسألة الاختزال ومسألة العلاقات بين العلوم وهوية الدراسات الدينية، وإنما ناسب ذكر هذه المسائل هنا لما عُهد من دفاع علم الدين الإدراكي عن استعمال المنهج الطبيعاني naturalistic في "علم الدين science of religion". إن "التصيير العلمي sciencing up" للدراسات الدينية هي عملية تطبيع تصاغ فيها الظواهر الدينية وتعليلاتها المحتملة بمصطلحات طبيعانية، وكان من أمر مزاولة ماكولي وغيره من رواد علم الدين الإدراكي لصياغة هذا الموقف الطبيعاني أن حُملوا على مناقشة الاتهام "بالاختزالية".

إن مصطلح الطبيعانية Naturalism مصطلح مراوغ، ومن الممكن عد الطبيعانية المنهجية Methodological naturalism أحد الالتزامات الرَّئيسة لعلم الدين الإدراكي. والطبيعانية المنهجية هي وجوب التعويل على العلميات والآليات الطبيعية وحدها -لا الخارقة للطبيعة أو غير الطبيعية- عند تعليل الظواهر الدينية، فالطبيعاني بهذا المعنى لا يلجأ إلى كيانات خارقة للطبيعة كالآلهة والأرواح في التعليلات العلمية. وإذا كان تصنيف الآلهة والأرواح والأشباح في فئة الخارق للطبيعة أمرًا سهلًا نسبيًا، فإن من الصعب جدًا أن نحدد بدقة ما الذي ينطبق عليه وصف "الطبيعي". فيرى الفيلسوف ستيف كلارك (Steve Clarke (2009، أن الطبيعانيين يختلفون غالبًا في أنواع الكيانات التي يمكن إدراجها تحت الأنطولوجيا الطبيعانية (ويشمل ذلك الحالات العقلية والنوايا والحقائق الاجتماعية والكيانات المجردة كالأرقام على سبيل المثال) ولكنهم يتفقون على جوهر الفرضية الإبستمولوجية للطبيعانية، وهي أن النزعة الطبيعانية هي في المقام الأول مبدأ منهجي يرى أولوية منهج العلم الطبيعي.

وعلينا أن ننتبه جيدًا إلى التمييز بين الطبيعانية المنهجية، وهي التزام براجماتي بالمناهج العلمية وبافتراضات مسبقة، و**الطبيعانية الأنطولوجية**[18]

(18) وقد يطلق عليها في بعض المراجع الطبيعانية الميتافيزيقية Metaphysical Naturalism. (المترجم)

ontological naturalism، وهي الالتزام الكامل بميتافيزيقا طبيعانية تامة، بغض النظر عن لوازم ذلك. بل ويمكننا كذلك التمييز بين النسخ الصلبة والناعمة من الطبيعانية الأنطولوجية. أما **الطبيعانية المتشددة أو الصلبة أو الاختزالية** فتعرف غالبًا على أنها الاعتقاد بأن العالم نظام مادي مغلق، ومن ثم يمكن تعليل كل شيء في العالم (بما في ذلك الدين) تعليلًا تامًا بطرق تنتهي إلى الفيزياء. فالعلوم الطبيعية تمكننا من معرفة هذه الأسباب والآثار المادية، وجميع أشكال البحث الأخرى إما أن ينتهي أمرها إلى العلوم [الطبيعية] أو يكون مصيرها النبذ والترك. وبخصوص الدين ودراسة الدين، فإن هذا المنهج يتطلب أن يكون للدين تعليل من طريق العلوم الطبيعية (أو تعليل يمكن إرجاعه إلى العلوم الطبيعية)، كما يتضمن فكرة أن العلوم الأكاديمية التي تتعامل مع الثقافة البشرية والمجتمعات والسلوكيات والأديان يجب أن تتحد مع العلوم الطبيعية من جهة المناهج والافتراضات الأنطولوجية.

وعلى النقيض من الطبيعانية الصارمة، توجد عدة نسخ من **الطبيعانية الواسعة أو غير الاختزالية أو المنبثقة أو الناعمة**. إذ تذهب النزعة الفيزيائية غير الاختزالية Nonreductive physicalism إلى أن العالم الطبيعي مادي التكوين ولكنه ينطوي على كيانات وعمليات معقدة لا يمكن تعليلها بالعلوم المادية أو التعليلات التي ينتهي أمرها إلى التعليل المادي، ويلزم من هذا رفض القول بتمام التعليل الفيزيائي. وعليه، يمكن أخذ الحالات العقلية مثلًا على أنها حالات مستقلة نسبيًا عن الحالات المادية المتسببة في إدراكها بمعنى أنه قد يعرض للحالات العقلية شأن تعليلي خاصة بها. ومن هذا الباب الظواهر الثقافية والاجتماعية التي تتكون بالفعل من أجزاء مادية ولكن لا يمكن تعليلها باعتبار أجزائها المادية وحدها (Fodor, 1974).

كنت قد بسطت في مكان آخر (Visala, 2011) بيان عدم ضرورة التزام علم الدين الإدراكي بالنزعة الطبيعانية الصلبة، وإمكان التزامها بالطبيعانية غير المختزلة. فإذا رُوعي الالتزام بروح المنهج الطبيعاني في المنهجية العلمية، فلا حاجة إلى أن نسارع جازمين إلى إنكار الكيانات أو الحقائق الاجتماعية

"الغامضة أنطولوجيًا". وللطبيعانية الناعمة موطئ قدم واضح حقًا في علم الدين الإدراكي، ومن ذلك نظرية رُبرت ماكولي عن العلاقات بين النظريات والتعددية التعليلية، إذ يرى مكولي (2007)، أنه لا ينبغي المبادرة إلى رفض عوامل تعليلية معينة، بل علينا أن نرعى النفع أو النجاح العملي والسياقي لكل أنواع التعليل المختلفة المطروحة لحل المشكلات، يقول: "كل التعليلات بالنسبة إلى الباحث الذي يتبع التعددية التعليلية هي تعليلات جزئية، تعبر عن وجهات نظر معينة، وتأتي مدفوعة بمشكلات محددة تسعى إلى حلها" (McCauley, p. 150). وترفض مثل هذه التعددية أي توحيد أو اختزال ساذج للعلوم الثقافية والاجتماعية إلى علم الأحياء أو علم النفس. وذلك لأن اختزال أو استبعاد النظريات العلمية أو الفنون الراسخة أمر مستبعد جدًا، إذ تتميز هذه الفنون الراسخة عادة بعلاقات سببية واضحة ومستقرة نسبيًا، فبدلاً من الاختزال أو التوحيد، ينبغي أن تسعى هذه الفنون إلى بناء جسور بين نظرياتها ونظريات الفنون الأخرى القريبة منها من خلال اكتشاف **الهويات المشتركة بينهم** interlevel identities، أي من خلال تحديد الظواهر التي هي موضوع لفنون مختلفة.

ومع أن تعددية ماكولي نشأت في الأصل في سياق حدود التماس بين علم النفس وعلم الأعصاب، فإنها قابلة للتطبيق بسهولة على العلاقة بين علم الإدراك ودراسة الدين. وإذا اعتبرنا الرؤية التعددية التعليلية، فلا ينبغي النظر إلى علم الدين الإدراكي على أنه محاولة لاختزال الدراسات الدينية إلى علم الإدراك أو توحيد افتراضاتها مع علم الإدراك وعلم الأحياء، ولكن ينظر إليه على أنه محاولة لإنشاء روابط تعليلية بفنون مستقلة رأسًا. فيمكننا أن نعدّ تنظير علم الدين الإدراكي محاولة لإنشاء روابط بين المناهج ولإثراء التنظير في العلوم السلوكية، من خلال توضيح كيف تنتج دراسة الظواهر الدينية موضوعًا جديدًا للنظريات النفسية، وفي دراسة الدين، من خلال إنتاج افتراضات مقبولة نفسانيًا عن العقل البشري. ولا يصر مناصرو التعددية التعليلية مع ذلك على التوافق التام بين النظريات، فإذا وضعت نظريات الدراسات الدينية افتراضات لا تتطابق مع افتراضات العلوم الإدراكية، فلا يُعدّ ذلك بالضرورة أمرًا مفسدًا للدراسات

الدينية. وحتى في حالة كان التنظير الديني متأثّرًا بالعلم الإدراكي تأثيرًا قويًا، فإن دراسة الدين نفسها ستحتفظ باستقلاليتها، بمعنى أن نظرياتها لا تحتاج بالضرورة إلى التوافق مع نظريات الفنون المجاورة لها. ويمكن أن تُبحث الظواهر الدينية على نحو مجزأ، أي بطريقة "جزئية" لا "كلية"، وأن تستند إلى مختلف أنحاء التعليلات بدلاً من الالتزام الأولي بما هو مقبول من الأسباب طبيعانيًا. وعلى الرغم من أن علم الدين الإدراكي متوافق مع استقلالية الدراسات الدينية باعتبارها فنًا، فمن المهم إدراك أن علم الدين الإدراكي لا يستلزم ذلك ضرورةً، وذلك لالتزام علم الدين الإدراكي بنظرية المنتج العرضي التي وضحت معالمها هنا. وإذا كان "الدين" طائفة من أنواع مختلفة من الأفكار والأفعال التي تمتد على أوجه مختلفة (اجتماعية وثقافية وإدراكية وعصبية)، فربما لا تشكل هذه الأنواع موضوعًا متماسكًا في حقيقة الأمر، ولكن هذا محل بحث وتحقيق.

الفلسفة الميكانيكية وعلم الدين الإدراكي

إن من أحدث التطورات في أسس علم الدين الإدراكي الفلسفية هو الانتقال إلى التحليل الميكانيكي للتعليلات، وهو منظور جديد في فلسفة علوم الحياة، أعني **الفلسفة الميكانيكية الجديدة للعلم** ***new mechanical philosophy of science*** (انظر على سبيل المثال: Glennan 2017; Craver 2007; Craver & Darden 2013; Craver & Tabery 2016; Woodward 2003)، التي تسعى إلى وضع منهج يقع بين نموذج القانون الشامل الذي عفا عليه الزمن والاختزال الساذج للطبيعانية الصلبة، وهي تسعى إلى ذلك عن طريق تحويل الاشتغال من القوانين والنظريات إلى النماذج والآليات التي هي أقدر على إظهار الأفعال اليومية العادية لعلم الأحياء وعلم الأعصاب وعلم النفس على سبيل المثال (كما يرى المؤيدون). وقد اعتمد عدد قليل من العلماء المشتغلين بعلم الدين الإدراكي المقاربة الميكانيكية وطبقوها على أسس علم الدين الإدراكي (Asprem & Taves, 2018; Visala 2011, 2018; Pyysiäinen 2009a, 2009b). وتتماشى الفكرة الأساسية للفلسفة الميكانيكية

الجديدة مع رؤية كامينز Cummins للتعليل النفسي (انظر جزء "التعليلات الإدراكية والتطورية وطبيعة الدين") إلا أن المراد هنا أن تطبيقها على جميع علوم الحياة التي لا تعلل الأحداث الفردية بإدراجها تحت قانون عام، بل تعلل الاطراد في أفعال الكيانات المعقدة (الكائنات الحية والأنظمة النفسية وما شابه) بالنظر في كيفية عمل الأجزاء المكونة لها، أي الآليات (Bechtel & Wright 2007).

وللعمل بالمنهج الميكانيكي فوائد عدّة لعلم الدين الإدراكي. فهو أولاً يحتفظ بالتزام علم الدين الإدراكي "بالنظر في الوصول" للحصول على تعليلات دون التقيد بنسخ قوية من النزعة الطبيعانية والاختزال النظري. وتذكّر المناقشة حول الطبيعانية التي مرت: فإن روح النزعة الطبيعانية هو الالتزام بالمنهجية العلمية، فإذا عمل علم الدين الإدراكي بالمنهج الميكانيكي، أمكنه أن يحافظ على التزامه بالمنهجية العلمية دون وضع افتراضات حاسمة حول "مادية" الآليات الإدراكية و"غموض" الظواهر الاجتماعية والثقافية، أي لن توجد الحاجة إلى وضع حدود صارمة مقدرة سلفًا لما يمكن عده منهجًا طبيعانيًا وعلميًا مناسبًا، وبذلك نتجنب، ولو قليلًا، المقابلة بين "المنهج المشابهة لمنهج العلم" والعلوم الإنسانية. فقد أصبح هذا ممكنًا بواسطة فكرة "الآلية" نفسها: فالآليات ليست مجرد أجزاء دقيقة لآليات الأدمغة، على سبيل المثال؛ بل قد تكون اجتماعية وثقافية جزئيًا (Ylikoski, 2017). ويمكن أن يعمل علم الدين الإدراكي مع الدراسات الاجتماعية والثقافية الأخرى في محاولة لتعيين الآليات المتباينة عبر نطاق الفنون المتنوعة.

ومن الفوائد الأخرى التي يجنيها علم الدين الإدراكي من الفلسفة تصور الانقسام بين مناهج التعليل والتفسير تصورًا جديدًا. فكما أسلفنا، يتصور أنصار المقاربة التفسيرية وخصومهم، بمن فيهم بوير، التعليلات السببية على أنها تستلزم الخروج بقوانين أو ما هو أشبه بالقانون. أما علماء التأويل فيرون أن الثقافة لا يمكن تعليلها لأن النوايا والحالات العقلية الأخرى حساسة للسياق ولا تتبع القوانين. وأما خصومهم، فيجزمون بوجود القوانين والاطراد، ويرون

الحالات العقلية نتاجًا لأنظمة مادية كالأدمغة. وأما الفلسفة الميكانيكية فتنكر الافتراض الأساسي الذي تتشاركه المجموعتان، وهو اقتضاء التعليل العلمي قوانين عامة أو حتى ما يشبه القانون، ويقطع هذا الإنكار شوطًا طويلاً في تقريب المسافة بين التفسير والتعليل. ويرى إجيل أسبريم Egil Asprem وآن تيفز Ann Taves (2018) أن التفسيرات قد تدمج دمجًا جيدًا في المخطط الميكانيكي: فمن الممكن أن يكون المحتوى العقلي للإنسان (نواياه ومعتقداته وما إلى ذلك) جزءًا من الآليات التي تنتج أفعاله، ولذلك قد تكون للأفعال الفردية - كغمزة جيرتز التآمرية - تعليلات آلية دون أن "تختزل" في استجابات روبوتية أو في الميول البشرية الكلية، وربما يتبين أن التفسير حالة معينة من حالات التعليل الميكانيكي.

الخاتمة

بينت في هذا الفصل بإيجاز قضايا فلسفية وتأسيسية تتعلق بعلم الدين الإدراكي. وقد بدأت بمناقشة نظرية المنتج العرضي والانقسام بين المنهج التفسيري والتعليلي. وأشرت إلى أن علم الدين الإدراكي قدم طريقة مميزة للتغلب على هذا الانقسام ودافعت عن منهج محدد لتعليل الدين والثقافة؛ منهج يعلل جوانب معينة من التطور الثقافي (أي "ثبات" وجود التصورات المتعلقة بالآلهة والأرواح، ووجود الأفعال الدينية) بواسطة الآليات الإدراكية الأساسية. وذلك يعني أن علم الدين الإدراكي يسعى إلى أن يكون علمًا للثقافة والدين باعتبار الجماعة، لا أن يكون علمًا موضوعه الإدراك الفردي. وقد اختتمت بالكلام عن المذهب الطبيعاني، والعلاقات بين العلوم المتعددة، والطرق التي قد يستفيد بها علم الدين الإدراكي من فلسفة العلم التعددية والميكانيكية. ونأمل أن يلهم التفكير الميكانيكي أيضًا البحث المستقبلي في علم الدين الإدراكي ويساعد على تحديد غايات تعليلاته بعناية أكبر. وآمل أن ما قلته هنا قد وضح بجلاء أن لا مناص من ولوج بحار الفلسفة العميقة، ولو لعلم طبيعاني كعلم الدين الإدراكي.

أسئلة لمزيد من البحث

1. كيف يمكن أن يتأثر علم الدين الإدراكي إذا عورضت تصوراته التقليدية عن الإدراك (كالتصور الحوسبي والتصور الوظيفي) معارضة قوية؟
2. ما هو أثر التعليل التطوري على علم الدين الإدراكي؟
3. كيف يمكن تطبيق فلسفة العلم الميكانيكية على علم الدين الإدراكي؟
4. كيف يمكن أن يهدي البحث في الأسس الفلسفية لعلم الدين الإدراكي البحوث التجريبية الجديدة؟

المراجع

Asprem, E., & Taves, A. (2018). Explanation and the study of religion. In B. Stoddard (Ed.), *Method today: Redescribing approaches to the study of religion* (pp. 133- 157). London: Equinox.

Atran, S. (1994). Core domains versus scientific theories: Evidence from systematics and Itza- Maya folk biology. In L. Hirschfeld & S. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain speciin cognition and culture* (pp. 316- 340). Cambridge: Cambridge University Press.

Atran, S. (2002). *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Barrett, H. C., & Kurzban, R. (2006). Modularity in cognition: Framing the debate. *Psychological Review, 213*(3), 628- 647.

Barrett, J. (2007). Is the spell really broken? Bio- psychological explanations of religion and thebelief. *Theology and Science, 5*, 57- 72.

Barrett, J. (2011). Cognitive science of religion: Looking back, looking forward. *Journal for the Scientific Study of Religion, 50*(2), 229- 239.

Barrett, J. (2012). *Born believers: The science of children's religious belief*. New York: Free Press.

Bechtel, W., & Wright, C. (2007). Mechanisms and psychological explanation. In P. Thagard (Ed.), *Philosophy of psychology and cognitive science* (pp. 31- 79). Amsterdam: North- Holland.

Boyer, P. (1993). Cognitive aspects on religious symbolism. In P. Boyer (Ed.), *Cognitive aspects of religious symbolism* (pp. 4- 47). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.

Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.

Carruthers, P. (2006). *The architecture of the mind: Massive modularity and the flexibility of thought*. Oxford: Clarendon Press.

Clarke, S. (2009). Naturalism, science, and the supernatural. *Sophia, 48*, 127- 142.

Cosmides, L., & Tooby, J. (1992). The psychological foundation of culture. In L. Cosmides, J. Tooby, & J. Barkow (Eds.), *The adapted mind* (pp. 19- 136). Oxford: Oxford University Press.

Craver, C. (2007). *Explaining the brain: Mechanisms and the mosaic unity of neuroscience*. New York: Oxford University Press.

Craver, C., & Darden, L. (2013). *In search of mechanisms: Discoveries across the life sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Craver, C., & Tabery, J. (2016). Mechanisms in science. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyof philosophy* (Spring edition). http:// plato.stanford.edu/ archives/ spr2016/ entries/ science- mechanisms/

Cummins, R. (2000). "How does it work" versus "what are the laws"? Two conceptions of psyexplanation. In F. Keil & R. Wilson (Eds.), *Explanation and cognition*, (pp. 117- 144). Cambridge, MA: MIT Press.

Fodor, J. (1974). Special sciences (or: the disunity of science as a working hypothesis). *Synthese, 28*, 97- 115.

Fodor, J. (1983). *The modularity of mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books.

Glennan, S. (2017). *The new mechanical philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Hirschfeld L., & Gelman, S. (Eds.). (1994). *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Johnson, D. (2015). *God is watching you: How fear of God made us human*. Oxford: Oxford University Press.

Kincaid, H. (1996). *Philosophical foundations of the social sciences*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

McCauley, R. N. (2007). Reduction: Models of cross- scientific relations and their implications for the psychology- neuroscience interface. In P. Thagard (Ed.), *Philosophy of psychology and cognitive science* (pp. 105- 158). Amsterdam: North- Holland.

McCauley, R. N. (2011). *Why religion is natural, and science is not*. Oxford: Oxford University Press.

McCauley, R. N. (2017). *Philosophical foundations of the cognitive science of religion: A head start*. London: Bloomsbury.

McCutcheon, R. T. (Ed.). (1999). *The insider/ outsider problem in the study of religion.* London: Cassell.

Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How religion transformed cooperation and conflict.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pyysiİinen, I. (2009a). Reduction and explanatory pluralism in the cognitive science of relіIn I. Czachesz & T. BõrŸ (Eds.), *Changing minds: Religion and cognition through the ages* (pp. 15- 29). Leuven: Peeters.

Pyysiäinen, I. (2009b). *Supernatural agents.* Oxford: Oxford University Press.

Schloss, J. & Murray, M. (2009). Introduction: Evolutionary theories of religion- science unfettered or naturalism run wild? In *The believing primate: Scientific, philosophical, and thereflections on the origin of religion* (pp. 1- 25). New York: Oxford University Press.

Slingerland, E. (2008a). *What science offers to the humanities.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Slingerland, E. (2008b). Who is afraid of reductionism? The study of religion in the age of cogscience. *Journal of the American Academy of Religion, 76*(2), 375- 411.

Sperber, D. (1996). *Explaining culture: A naturalistic approach.* Oxford: Blackwell.

Sperber, D. (2005). Modularity and relevance: How can a massively modular mind be flex- and context- sensitive? In P. Carruthers, S. Laurence, & S. Stich (Eds.), *The innate mind: Structure and contents* (pp. 53- 68). New York: Oxford University Press.

Stainton, R. J. (Ed.). (2006). *Contemporary debates in cognitive science.* Malden, MA: Blackwell.

Tremlin, T. (2006). *Minds and gods: The cognitive foundations of religion.* New York: Oxford University Press.

Visala, A. (2011). *Naturalism, theism, and the cognitive study of religion: Religion explained?* Farnham: Ashgate.

Visala, A. (2018). Pro- science rhetoric or a research program? Naturalism(s) in the cognitive-evolutionary study of religion. In H. Van Eyghen, R. Peels, & G. van den Brink (Eds.), *New developments in the cognitive science of religion* (pp. 51- 70). Cham: Springer.

Visala, A., & Barrett, J. (2019). In what senses might religion be natural? In P. Copan & C. Taliaferro (Eds.), *The naturalness of belief: New essays on theism's rationality* (pp. 67- 84). Lanham, MD: Lexington Books.

Woodward, J. (2003). *Making things happen: A theory of causal explanation.* New York: Oxford University Press.

Ylikoski, P. (2017). Social mechanisms. In S. Glennan & P. Illari (Eds.), *The Routledge handbook of mechanisms and mechanical philosophy* (pp. 401- 412). Abingdon, UK: Routledge.

الفصل الرابع

الدراسة الإدراكية في الأعمال الدينية

ما وراء الدين والمعتقد

باسكال بوير

المقدمـــة

جدّدت الأبحاث الإدراكية تصورنا للفكر والفعل الديني وشمل ذلك مواضيع متنوعة كنظام المفاهيم الدينية مثل "الأجداد" أو "الآلهة" (J. L. Barrett, 2000)، وعلاقة الفكر والفعل الديني بالذاكرة البشرية (Boyer & Ramble, 2001)، وفكرة الحياة الآخرة والتناسخ (White, 2016)، والآثار الشعائر الإدراكية (Liénard & Boyer, 2006; Whitehouse, 2000)، والافتراضات الضمنية المنظّمة للدعاء (J. L. Barrett, 2001) أو التي تضبط مراسم الجنازة (McCorkle, 2010; White et al., 2017)، والروابط بين العقائد الدينية والتنظيم الاجتماعي (Shariff et al., 2010)، وغيرها الكثير.

وأفضى تراكم المعارف والنماذج الإمبريقية إلى إثراء تصورنا لكيفية اكتساب العقول للمفاهيم الدينية ونقلها، وإلى بعض الاستنتاجات المخالفة لما هو معهود في البحث التقليدي للأديان من مفاهيم أساسية، إذ تشير الدلائل النفسانية والسجل التاريخي إلى استحسان الاستغناء عن مفهومي "الدين" و"المعتقد"، ذلك لأن كلا المفهومين يصدر عنهما ارتباكًا كبيرًا وربما أعاقا فهم النتائج المهمة للبحث الإدراكي في الأعمال الدينية.

كثيرًا ما يفيض طلاب علم الدين في حديث التنوع الذاتي للفكر والفعل الديني وتباينهما التاريخي والثقافي الكبير، وهذا صحيح بلا ريب، ولكن يقترن بهذه الملاحظة في الغالب افتراض وجود خصائص مشتركة تتميز بها مختلف الأشكال الثقافية التي نسميها "دينًا". وذلك أمر مضلل غاية الإضلال، فإن من أهم تحقيقات علم الدين الإدراكي على مدى الأعوام السابقة برهانه على انتفاء وجود عمليات إدراكية أو سلوكية للدين خاصة. فمفاهيم الآلهة والأرواح، وهي مفاهيم جوهرية في العمل الديني، توجد كذلك في الأساطير والخرافات والحكايات والأحلام وأنواع أخرى من أوهام الخيال (Boyer, 2003)، كما أن الطرق التي تتداول بها هذه المفاهيم، كطريق الذاكرة وغيرها، هي ذات الطرق التي تتداول بها أنواع أخرى كثيرة من التمثيلات العقلية (J. L. Barrett & Nyhof, 2001)، وأيضًا وُجدت المبادئ الضمنية التي تقوم عليها الاحتفالات الدينية في كثير من المجالات العملية الأخرى، السلوكية والشعائرية (Eilam et al., 2006; Liénard & Boyer, 2006)، وتستند المحظورات الدينية عمومًا إلى نفسانية الاشمئزاز التي تعمد إلى الوقاية من مسببات الأمراض (Schnall et al., 2008; Tybur et al., 2012)، والأحوال النفسانية التي يثبت بها الإيمان أو يدخل بها الناس في الأديان تحدث كذلك في سياقات غير دينية كثيرة (Taves, 2009). والحاصل، أنه لا شيء فريد في أي من جوانب الفكر والعمل الديني.

ومصطلح "الدين" مضلل كذلك من طريق آخر، إذ يفضي إلى إهمال الفروق المهمة بين ضروب الأعمال "الدينية". فكثيرًا ما حمل المصطلحُ العلماءَ على التوسع في إلحاق سمات بجميع الأعمال الدينية، وهي لا تنطبق في واقع الأمر إلا على ظواهر دينية محددة للغاية اتفق أنها مألوفة أكثر لدى العلماء. فمعظم علماء الدين (كانوا ولا يزالون) على دراية ببعض تقاليد "الأديان المنظمة organized religion" التي هي أديان أساسية في حياة المجتمعات التي نشأوا فيها وترعرعوا، كالهندوسية والبوذية والإسلام والمسيحية. ولكن الأعمال الدينية في كثير من الجماعات البشرية، بل في معظم الجماعات البشرية على مر

التاريخ وما قبل التاريخ البشري، كانت مختلفة كل الاختلاف عن مثل هذه الأديان، إذ نشأت تلك الأعمال في خضم التفاعل الاجتماعي لجماعات صغيرة ليس لها أدبيات لتقاليد أو مذاهب أو دراسة نظامية. وهذه الأعمال، كما سيتضح من وصفي لها، تختلف كل الاختلاف عما هو معهود عند علماء الأديان بحيث يكون استعمال مصطلح "الدين" لوصف هذه الأعمال تحريفًا عظيمًا لكلا النوعين من التقاليد.

ولا يعني ذلك عدم تشارك الأنواع المختلفة من الأعمال التي نسميها دينًا في سمات معينة، ولكن المشكلة أن تلك السمات لا دخل لها بتعليل الفكر والفعل الديني. وإليكم هذا المثال الكلاسيكي لمزيد من التوضيح: تنتمي الأشجار إلى مجموعات بيولوجية متنوعة، مثل كاسيات البذور Magnoliophyta (معظم الأشجار المزهرة) والصنوبريّات Pinophyta (معظم الصنوبريات) الجنكة Ginkgoes والسرخس ferns وغيرها، فلا يوجد تصنيف بيولوجي واحد "للأشجار"، ولا يحدد فائدة مصطلح "شجرة" إلا الأغراض العملية. فمن المنطقي بالنسبة إلى مخططي مناظر الأراضي الطبيعية والمهندسين المعماريين ورجال الإطفاء ولكل الحيوانات التي تفتقر إلى الظل أو المأوى إدراج جميع الأشجار في نوع واحد من الأشياء. أما بالنسبة إلى علماء الأحياء، الذين يسعون إلى فهم تطور النباتات وبيئتها وتكاثرها، فإن تصنيف "شجرة" غير نافع لهم، فشجرة القضبان Betula مثلا تشترك في الخصائص مع نبات الحوذان[1] Buttercup أكثر من اشتراكها مع شجرة التنوب Spruce.

وهكذا هي مشكلة مفهوم الدين الذي يخلط بين نوعين رئيسين من العمل الديني ويصعّب فهم كيفية ظهورهما في الثقافات البشرية وصمودهما في التداول الثقافي. وعلى الرغم من حصافة كثير من علماء الدين، فإن استعمال مصطلح واحد تسبب في إعاقة فهمنا للعمليات الإدراكية والاجتماعية المتضمنة في هذه الأعمال.

---

(1) إحدى النباتات المزهرة. (المترجم)

معظم السمات التي نرى أنها تتمثل عمومًا في "الأديان" كالبوذية والمسيحية والإسلام والهندوسية وغيرها من الأديان المألوفة هي مخترعات حديثة جدًا. ويكاد يكون من المحسوم أنها لم تحدث مطلقًا قبل العصور التاريخية، وقبل وجود المجتمعات الواسعة الكبيرة وما صاحبها من منظمات دينية. ومن ثم، فإن اعتبار هذه "الأديان العالمية" والنظر فيها قد يكون بداية غير موفقة لاستخراج نموذج تطوري للفكر والفعل الديني. فما هي سمات الأديان المضللة تلك؟

- وجود منظومة اعتقادية، أي وجود طائفة مستقرة من المعتقدات المتسقة الشائعة.
- مفهوم الإيمان
- سعى التنظيمات الدينية إلى غاية مشتركة من العمل الديني.
- وجود القساوسة أو غير ذلك من المتخصصين (كعلماء [الإسلام] ulema، والحاخامات، وما شابه).
- مفهوم الجماعة الدينية أو الأخوة في الدين والانتماءات المذهبية.
- العناية بنهاية العالم (علم الأخرويات eschatology) أو أصول الشر (ثيوديسيا Theodicy).

كل هذه سمات مميزة للأديان في العالم الحديث، وأما ربطها بظهور الأفكار الدينية وتداولها فهو أمر مضلل للغاية، إذ لم تظهر هذه السمات إلا في أحوال اجتماعية خاصة جدًا.

وقد وجدت التمثيلات والأعمال الدينية قبل ظهور الأديان، وكثيرة هي أصناف الفكر والعمل الديني التي لا ترتبط بمثل هذه المنظمات. وأستعمل هنا مصطلح **العمل الديني غير الرسمي أو التقاليد الدينية "البدوية wild"** للإشارة إلى (أ) جميع الأعمال الدينية الظاهرة التي حدثت في المجتمعات البشرية قبل ظهور

المنظمات الدينية، أي أديان ما قبل التاريخ، و(ب) جميع الأعمال الدينية التي تحدث في زماننا الحالي في مجتمعات بشرية تخلو من مثل هذه المنظمات الدينية، و(ج) جميع الأعمال الدينية الهامشية التي تكون في الغالب غير شرعية أو مرفوضة رسميًا في أماكن المنظمات دينية. وفي الجملة، التقاليد البدوية هي الأعمال الدينية التي تتجاوز الأديان النظامية وتوجد معها وقبلها. ولن يكون لمصطلح التقاليد الدينية البدوية فائدة إذا لم يكن له سمات تميزه. فما هي سمات هذا الضرب من العمل الديني؟

تتميز التقاليد الدينية البدوية بأنها:

1. عملية، أي أن الناس ينخرطون فيها في الغالب لتحقيق غاية معينة أو لتغيير أوضاع واقعية في العالم، ويتوقعون أن تفضي هذه الأعمال الدينية إلى التغيير المنشود.
2. مرتبطة بتنفيس الكروب وتفريجها كالمرض والحوادث وإخفاقات المرء في مساعيه.
3. لها نوعها الخاص من الفاعلين (الخارقين)، إذ يعلّل الناس وقوع المصيبة والوقاية منها بقوى سببية للأرواح والأسلاف والأشباح والنفوس.
4. يقوم عليها متخصصون يُعتقد فيهم الاتصاف بصفات خاصة أو كفاءة خاصة تؤهلهم للتصرف مع الأسلاف أو النفوس أو الأرواح. ولا يعاني هؤلاء المتخصصون أي تدريب منهجي، وليس لهم "مدارس" أو تقاليد نظامية خاصة، بل يبدؤون في العمل عمومًا بعد فترة من التدريب المهني مع الخبراء المتمرسين، وليس لهؤلاء الخبراء منظمة تضمهم، وعادة ما تبرز بعض المنافسة بين الممارسين، وقد تتقلب السمعة.

والحاصل أن التقاليد الدينية البدوية تقوم على فكرة احتمال حدوث الأذى من الأرواح أو غيرهم من الفاعلين الخارقين، ووجود أفراد محددين مهيئين أفضل

من غيرهم للتصدي لهذا التأثير، مع كون الطريقة التي يحدث بها هذا التصدي غامضة. وقد يصحب ذلك أعمال دينية أخرى كثيرة، كالعرافة والسحر وشعائر تبجيل الأسلاف. ولقد اعتنيت هنا بالأرواح والمصيبة لانتشار هذه الأفكار في كل مكان ولما لها من سمات مشتركة مهمة. وأما شعائر تبجيل الأسلاف ancestor cults فهي على النقيض من ذلك، إذ تنتشر عمومًا في المجتمعات الحضرية الزراعية المستقرة أكثر من المجتمعات البدوية أو الرعاة الرحل.

وقد يبدو هذا الوصف قريبًا جدًا مما يسمى عادةً الشامانية، وهذا بالطبع ليس من باب الاتفاق، فالشامانية كانت ولا تزال واحدة من أكثر أشكال الفعل الديني انتشارًا قبل الأديان المنظمة وخارجها. ويُقيّد مصطلح الشامانية في الأنثروبولوجيا عادةً حتى يشير إلى أنظمة المعتقدات والأفعال الدينية الخاصة بأهل أمريكا الأصليين وأهل سيبيريا. وبالمعنى الأوسع، يمكن استعمال المصطلح ليشمل جميع الأنظمة التي تشهد دخول الخبير الديني في حالة نشوة أو استحواذ روحي تسمح له أو لها بالتعامل مع الأرواح لاستعادة حسن المعاش للمريدين (Singh, 2018).

وجملة القول أن هذا الضرب من العمل الديني يعتني بغايات عملية، لا سيما معالجة حالات المصائب، ويدور حول مفاهيم الأرواح والنفوس والأسلاف والآلهة الصغيرة. وهذا ينطبق على معظم العمل الديني الشبيه بالشامانية في المجتمعات الصغيرة التي تخلو من المنظمات الدينية. ويوجد هذا النوع من العمل غير الرسمي كذلك في جميع المجتمعات التي لها ديانات مؤسسة تقريبًا، إلا أنها تنحصر عادةً في طوائف هامشية.

انتشار التقاليد البدوية في كل مكان:
لماذا تنتصر الأديان في المعارك وتخسر في الحروب؟

يبدو العمل الديني غير الرسمي بالنسبة إلى علماء الدين المعاصرين في الغرب هامشيًا أو قليل الأهمية، ولذلك يبعد أن يكون أساسًا لنظريات الفكر والإدراك الديني. وعلى الرغم من ذلك فإن صورًا مما أسميه التقاليد البدوية للعمل الديني كانت أكثر انتشارًا في معظم عصور التاريخ البشري وما قبل التاريخ، بل وقد كانت كذلك في الثقافات المعاصرة قبل أن يفرض الغزو والاستعمار الديانات النظامية على المجتمعات الصغيرة. وقد استعمل مايكل جي وينكلمان Michael J. Winkelman عينات لثقافات مختلفة من ملفات دائرة العلاقات الإنسانية الإقليمية Human Relations Area Files ليقيس احتمال وجود ارتباطات بين سمات معينة لمنتحلي "الأعمال السحرية الدينية". فوجد مثلًا أن من بين هؤلاء الممارسين من يكتسب تميزه عن غير بالتدريب، ويدعي آخرون مؤهلات ذاتية تميزهم عن العامة، وبعضهم يستعمل النشوة أو التلبس بالأرواح، في حين يبني البعض الآخر تشخيصهم على العِرافة أو التقاليد. وتظهر دراسة وينكلمان المنهجية أن هذه السمات لا تتفرق عفويًا، بل هي تنتظم على ثلاثة أنحاء رئيسة (Winkelman, 1990, p. 27ff). أحدها طائفة **الكهنة**، وتضم المكلّفين الدينيين الرسميين، المتخصصين المنقطعين لهذا الشأن بالكلية، ولهم مكانة اجتماعية عالية وتأثير سياسي كبير، وغالبًا ما تجمع وظائفهم بين أداء الشعائر الدينية والقيام بالسلطة القضائية والتشريعية. والنحو الثاني طائفة **الشامان والمعالج**، وهم المتخصصون الذين يستعملون النشوة عادة أو حالات أخرى بديلة من الوعي للتصرف في الأزمات كالمرض، وربما استعملوا العرافة وأنواعًا مختلفة من العلاج. وأخيرًا، طائفة **الوسطاء** التي تتمثل في تلك الحالات التاريخية التي ادعى فيها أفراد إلهامًا مباشرًا من الأسلاف أو الآلهة (Winkelman, 1990, p. 27ff).

ولا تظهر هذه الطوائف المتميزة المختلفة عفويًا. فإذا كان لمجتمع نوع واحد فقط من المتخصصين في الأعمال "السحرية الدينية"، فهو أبدًا معالج أو شامان (بحسب ما حُدد من الأنواع هنا)، وإذا كان للمجتمع نوعان من

المتخصصين، فإن النوع الثاني يكون غالبًا أقرب إلى طائفة الكهنة، وأما الوسطاء فيظهرون عادةً في الأماكن التي يوجد بها بالفعل معالجون وكهنة. وتوجد أيضًا علاقة واضحة بين التعقيد الاجتماعي والاقتصادي وظهور هذه الأنحاء المختلفة. ففي اقتصادات البحث عن المرعى، وكانت مرحلة نموذجية للوجود البشري في معظم مراحل التطور، لا يوجد غير المعالجين والشامان، وأما الكهنة فيظهرون عادةً في الاقتصادات الزراعية، بدءًا من شيوخ السلالة المسؤولين عن طوائف الأسلاف ووصولاً إلى الطبقة الكهنوتية في دول المدن والممالك، وأما الوسطاء فيظهرون في سياق المجتمعات الكبيرة ذات الكهنة ويرتبط ظهورهم غالبًا بالمقاومة (Winkelman, 1986, 1990).

إذن، تُظهر الأدلة في مختلف الثقافات أن الشكل الوحيد الثابت للعمل الديني في مختلف الثقافات البشرية والذي سبق الأديان القائمة على الكهنة بلا ريب، هو ما يسميه وينكلمان "طائفة المعالجين الشامان"، وهو ما يناظر تقريبًا ما أسميه هنا العمل الديني غير الرسمي تجنبًا لدلالات المصطلحات التقليدية مثل "الشامان". ثم إن الأدلة من الثقافات التي نظمها وينكلمان تشير أيضًا إلى حقيقة مهمة، وهي أن الأديان الكهنوتية (أي المنظمة) تدمج أبدًا إما مع الشامان أو الوسطاء، أي لا تحل هذه الأديان محل تلك الأشكال من العمل الديني البتة.

ربما نجنح إلى تصور الأديان بدائل للطوائف البدائية السابقة، وهذا بالفعل ما تفعله الأديان نفسها عند وصف ظهورها التاريخي، إذ تصوّر نفسها على أنها ظهور لنظام من الأفكار والأعمال ناسخ لجميع الأعمال الدينية الأخرى التي توصف بالضلالة والشين. والحال أن ظهور المنظمات الدينية لم يفض في واقع الأمر إلى محو عبادة الأسلاف ولا إلى محو الوسطاء والأعمال الشامانية، وذلك لأسباب عدة، أولها: عدم تحول جميع الجماعات البشرية إلى أنظمة حكم كبيرة موحدة، تتدرج فها الطبقات الاجتماعية واسعة النطاق، ويُقسّم فيها العمل. وثانيها: التنافس الدائب بين المنظمات الدينية والشامان والوسطاء وغيرهم ممن هم خارج الشرعية الرسمية ويتصدرون لقضاء حوائج الناس

الدينية، وهو تنافس لم يكد يخلو عنه مكان ولا زمان. فلا جرم أن جزءًا كبيرًا من تاريخ الأديان العقائدية doctrinal religions إنما هو تاريخ نضالها مع هؤلاء المنافسين. وأنت واجد في جميع مواطن الأديان العقائدية طوائف متنوعة من مقدمي الخدمات البديلة من المتخصصين المعينين كالشامان والمعالجين والعرافين والوسطاء، ولذلك فإن المنظمات الدينية وإن كانت أقدر على الغلبة في كثير من معاركها على هؤلاء لما لها من نفوذ سياسي في الغالب، فمن الظاهر أنها تخسر الحرب في النهاية، إذ إن رجوع الخدمات الدينية البديلة مرة أخرى وظهورها أمر لا مفر منه. وهنا مسألة تحتاج إلى النظر: ما بال الناس يلجؤون إلى مقدمي الخدمات الدينية البدعية لتكملة خدمات الأديان الشرعية؟ لابد من وجود حاجة ما، وذلك أمر مقنع تمام الإقناع، فالناس يلجؤون إلى هذه الخدمات على الرغم من حظرها وتهميشها أو لعن الكنائس وطبقات الكهنة النظامية لمقدميها، فيبدو أن الشامان والوسطاء والمعالجين غير الشرعيين يقضون حوائج معينة للناس أفضل مما تفعله تلك المنظمات الدينية الرسمية.

ويرى هارفي وايتهاوس Harvey Whitehouse أن أحد الأسباب المحتملة لذلك يكمن في التباين بين الأعمال العقائدية doctrinal والتصويرية .imagistic أما الأعمال العقائدية للأديان فهي شكل من أشكال التمرين الفكري حيث يتراكم عدد كثير من القضايا المتعلقة ببعضها والمترابطة ترابطًا واضحًا، وتلك سمة من سمات الأديان العقائدية. ويقابل ذلك النمط التصويري للتداول الذي يتميز بوجود الوسطاء والشامان ويشتمل على أحوال دينية نادرة وظاهرة كل الظهور بحيث تبقى تفاصيلها محفورة في الذاكرة. وفي حين تعاني الأعمال العقائدية باستمرار مشكلة الملل بقدر ما فيها من وضوح مفاهيمي، فإن الأعمال التصويرية قد تعاني التفكك والاضطراب حتى يضيع أغلب محتواها المفاهيمي[2] (Whitehouse, 2000, 2004).

---

(2) للمزيد من التفاصيل انظر: نظرية أنماط التدين، في الفصل الخامس عشر من هذا المرجع. (المترجم)

ومع ذلك فإن هذا التباين بين الأعمال العقائدية والتصويرية قد لا يقع إلا في بعض حالات التنافس بين الأعمال الدينية الرسمية وغير الرسمية، ففي أماكن كثيرة يروم الناس الشامان والعرافين لا لتحصيل الفيوضات التصويرية وإنما لتحقيق مصلحة كالمشورة أو دفع مضرة كالمرض والعقم والكوارث وفساد المحاصيل وسقم القطعان، وذلك يعني أن الفائدة الرّئيسة التي يمنحها المتخصصون الدينيون هؤلاء تقتصر على معالجتهم حالات معينة من النوازل والمصائب.

الأديان ومعالجة النوازل

لا يتشوّف الناس في الجملة إلى الوقوف على القوانين العامة لأسباب السعادة والشقاء بقدر تشوّفهم إلى الوقوف على تفاصيل أسباب المحن خاصة. وقد اشتهر عن الأنثروبولوجي العظيم إي إي إيفانز بريتشارد(3) E. E. Evans-Pritchard توضيحه لهذه المسألة في بحثة الإثنوجرافي للأزاندي (1937) the Zande بقصة حكاها، قال: انهار كوخ فوق رؤوس زانديين بينما كانوا تحت سقفه جالسين، ومع أن جمهور الزانديين يعرفون المبدأ العام المعلل للانهيار: أن النمل الأبيض يقضم الأعمدة الخشبية، وأنها بذلك تنهار حتمًا عند حد معين، فإنهم أرادوا أيضًا بيان علة انهيار هذا الهيكل المعين في تلك اللحظة المعينة ليصيب هؤلاء الناس المعينين. تلك هي الأسئلة التي يفترض أن يعالجها العرّاف، وعادة ما يعلّل ذلك بأعمال السحر، فيصف الحادث بأنه عدوان متعمد من أناس معينين استعلموا السحر وتيقنوا من حدوث وقوع السقف على هؤلاء المصابين.

ولعل هذا السعي عن إجابات محددة عملية شخصية هو أحد أسباب فشل الأديان عمومًا في القضاء على منافسيها غير الرسميين. فكهنة الأديان الرسمية يروجون بعقائدهم التي يحملونها لمفهوم واسع النطاق للفاعلين الخارقين،

(3) إيفانز- بريتشارد (1973- 1902) أنثروبولوجي بريطاني، عمل أستاذًا للأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة أكسفورد من سنة 1946 وحتى 1970. (المترجم)

فآلهتهم يمتد سلطانها القضائي إلى كامل الدولة أو المدينة أو المملكة أو الإمبراطورية، وتؤثر على كل صغيرة وكبيرة بالطريقة نفسها، فيتحدد وصف الآلهة بالمبادئ العقائدية ذات العبارات العامة. وقد روي أن الآلهة السومرية والمصرية فرضت بناء المعابد وتقديم القرابين وإقامة الاحتفالات، ثم تأتي المعارف العقائدية لتقول إن الآلهة تجزي أداء هذه الفروض بحمايتها للمدينة أو الإمبراطورية، وإذا لم يستجب الناس فقد تغرق الممالك بأكملها أو ترسل عليهم الأوبئة المدمرة. وكل ذلك يتعلق بالمجتمع باعتبار المجموع، لا باعتبار الأفراد المعينين. فالكهنة الشرعيون يقيمون الأعياد الدينية بما يحفظ بقاء الدولة أو المدينة أو انتصار الإمبراطورية على أعدائها، وكل ذلك لا يخفف شيئًا من مصاب مزارع قد فسدت محاصيله. وعلى خلاف ذلك، يتفاعل الفاعلون الخارقون المحليون، الذين يدعي الشامان والوسطاء الاتصال بهم، تفاعلًا اجتماعيًا مع الناس بأشخاصهم وأعيانهم، إذ يتصور الناس هذه النفوس والأرواح والأسلاف على أنهم محليون في علاقتهم، إذا جاز التعبير. فالأسلاف يُصوّرون بجلاء على أنهم مهتمون بما يَعْرِض لنسلهم، ولذلك قد تسمع مثلًا قول أحدهم إن نفوس وأرواح الاحتفالات الشامانية سرقت روح شخص معين فأماتته. ولا يخلو هذا التمييز من تبسيط مفرط، ففي حالات كثيرة ينتهي الأمر بممثلي الأديان النظامية إلى أداء شعائر لحالات مخصوصة، وهناك تداخل بين وظائف الكهنة والشامان أكثر مما يظهره هذا النموذج. ومع ذلك، فإن التباين حقيقي وقد يفسر سبب استدامة الحاجة إلى خدمات دينية أخرى بجانب تلك التي تقدمها الأديان النظامية.

ومن الواضح تباين التفاعل بين الأديان والتقاليد البدوية، فالمنظمات الدينية تنشأ في سياق مجتمعات الدول، وتزدهر في معظم الحالات بقدر ارتباطها ببيروقراطيات الدولة. ففي مجتمعات القصر التقليدية، أو الدول والمدن، يكون الكهنة جزءًا من التسلسل الهرمي السياسي، وقد يكون الارتباط أكثر مرونة، كما هو الشأن في الهندوسية والإسلام، ولكنه موجود عمومًا على كل حال.

لا تنشأ المنظمات الدينية وتزدهر عمومًا كيانات مستقلةً في سوق حرة لمقدمي الخدمات الدينية. بل العكس صحيح، فالارتباط الوثيق بين الأديان والسلطة السياسية يجعل من المستحيل للمنظمات الدينية الأخرى الوصول إلى موقع مهيمن أو متفرد، ذلك لأن الدولة لا تسمح للجماعات المنشقة بإقامة نفسها بديلًا للدين الرسمي.

وغالبًا ما يصف كهنة وعلماء المنظمة الرسمية الأعمال الدينية غير الرسمية بأنها وضيعة وخبيثة مقارنة بالخدمات التي تقدمها المنظمة، وهذا هو الشأن في كثير من التقاليد المختلفة. وتتجسد تلك الحقيقة في تاريخ كفاح المسيحية الدائب الذي لم يقتصر على محاربة الطوائف الهرطقية والانشقاقية وحسب، بل امتد ذلك ليشمل ثلة متنوعة من الشامان والسحرة والممسوسين بالأرواح من الوسطاء وغيرهم من المنافسين، وهذا ينطبق أيضًا على التقاليد الأخرى. فعلماء الدين من المسلمين مثلًا ينكرون السحر والعرافة أبدًا، ويتعين على الرهبان البوذيين ترك مختلف الطوائف والممارسات السحرية المنحرفة عن العقيدة الشرعية أو السلوك المستقيم. وإلى حد ما، يتوافق هذا الصراع مع التباين بين التقاليد "العظيمة" و"الصغيرة" (Redfield, 1989) المألوف لعلماء الأنثروبولوجيا (وللاطلاع على نقاش مفصل في هذا الأمر، انظر Tambiah, 1970).

يطرح هذا التمييز مسألة مستغلَقة على دارسي الأديان. فلسنا نشك أن السجل التاريخي يجنح بشدة إلى المنظمات الدينية لما تخلّفه من تسجيل للأعمال والعقود والأحكام والتواريخ وجميع أنحاء السجلات التي هي المواد الخام التي بها يشتغل بها المؤرخون، أما أعمال التقاليد البدوية غير النظامية فتوثق استنادًا إلى أدلة مجزأة وسجلات شخصية وما إلى ذلك. ومن ثمّ، لا يمكننا أن نعرف إلا أقل القليل عن الأعمال الدينية الواقعية في الإمبراطورية الرومانية مثلًا، سواء أعمال الطوائف المحلية أو أعمال طوائف النشوة كطوائف سايبيل Cybele، وفي المقابل يتوفر لنا توثيق هائل للشعائر الدينية الرسمية للدولة التي ربما كانت ذات أهمية قليلة جدًا لمعظم الناس.

ومما يزيد الحالة سوءًا أن هذه السجلات على تضاربها مشوهة أيضًا؛ فمصادرنا لمعرفة الديانات غير النظامية في أكثر الحالات إن لم يكن في جميعها هي ما وصفه الكهنة وغيرهم من علماء المنظمات الدينية، ولسنا نشك أن تصوراتهم عن منافسيهم بعيدة كل البعد عن الحيادية. ومن هذا الباب الأخبار التي وصلتنا عن طوائف سايبيل في الإمبراطورية المتأخرة بطريق الكهنة والعلماء الذين كانوا ما بين نخبة مثقفة تسخر من الطوائف، وأخرى دفاعية تملّكهم الغيظ مما رأوه من استمالة الناس إلى طائفة تشترك مع المسيحية في كثير من السمات الظاهرة. ولذلك فإن بناء نموذج معقول لما كانت عليه العبادة حقًا على أساس هذه المصادر سيتطلب من المؤرخين مهارات خاصة تتعلق بتقصي الأدلة في تلك المصادر وتحليلها. وهذا التباين بين العمل غير الرسمي الذي لم يوثق وأعمال المنظمات الدينية المفرطة في التوثيق يضر بتصورنا لما كان عليه الفكر والفعل الديني في واقع الأمر، والحق أن أفكار المنظمات الدينية كانت دائمًا المهيمنة على مر التاريخ.

ويصبح هذا الأساس من الأدلة المشوهة مشكلة عندما تستغل المنظمات الدينية نفس هذه الهيمنة في نماذجنا الدينية. ومن ذلك ما ذهب إليه بعض علماء أنثروبولوجيا الدين وعلم النفس الديني من أن المنظمات الدينية أثرت تأثيرًا جوهريًا في تنمية المجتمعات الكبيرة (Norenzayan & Shariff, 2008; Shariff et al., 2010)، واستندوا إلى اختلاف مفهوم الفاعلين الخارقين الذي أظهره التاريخ الديني والأنثروبولوجيا بين المنظمات الدينية التي تقدم عادة مفهومًا قويًا للآلهة، يمتد سلطانها لتشمل نظام حكم كامل وربما الكون بأكمله، وبين الطوائف التي تحور حول الأرواح المحلية أو الآلهة المرتبطة بأماكن محددة، أو أسلاف سلالات معينة. وثمة افتراض آخر وهو أن المنظمات الدينية، لاسيما القديم منها، اتصف آلهتها بأنها معاقبة ترى أفعال الناس وتعلم ما تنطوي عليه خبايا صدورهم، ولذلك كان الذين التزموا بهذا الاعتقاد أكثر تجنبًا للسلوك المعادي للمجتمع، وأفضى ذلك إلى أن صارت المجتمعات الكبيرة أكثر قابلية للحياة (Shariff & Norenzayan, 2011). وقد حاجّ بعض منتقدي هذا النموذج عن

احتمالية الوهن الشديد للربط بين الإيمان بالآلهة والسلوك المعزّز للمجتمع (Gomes & McCullough, 2015)، وأن أسلاف وأرواح الأنظمة الدينية التقليدية وُصفوا كذلك بأنهم يراقبون أفعال الناس ويعاقبون الانحرافات عن الأعراف المجتمعية (Boyer & Baumard, 2016).

وبغض النظر عن هذه الصعوبات، ثمة مشكلة أساسية أخرى تكمن في افتراض أن "الآلهة الكبرى Big Gods"، كما وصفها علماء الأديان النظامية وكتّابها، هي محور معتقدات ودوافع معظم الناس. فمما يفترضه النموذج ارتباط الفكر والفعل الديني لمعظم الناس وفي معظم الأزمان بمفاهيم الآلهة الكونية هذه، ولكن السجل الأنثروبولوجي يظهر خلاف ذلك. فقد وُجد في المجتمعات التي درسها علماء الأنثروبولوجيا إمداد هائل من الآلهة الصغيرة والأرواح المحلية ونفوس الأجداد مع الآلهة الكبيرة، ويبدو أن هذه الآلهة الصغيرة تتسم بأهمية أكبر، إذ تتدخل في تعليل أسباب الأمراض والمصائب والوقاية منها، وتتدخل كذلك في معاقبة العاصين.

وهذا مجرد مثال واحد يبين تأثير الهيمنة التي تميزت بها المنظمات الدينية في كثير من المجتمعات التاريخية على النظريات الإدراكية للدين. وثمة تأثير آخر مشابه يتعلق بطبيعة التمثيلات الدينية، لا سيما مفهوم "المعتقد" التي هو أساس كثير من الأوصاف والنماذج في دراسة الدين، بما في ذلك النماذج الإدراكية.

مشكلة "المعتقد"

المعتقدات ليست بالضرورة عماد الفكر والفعل الديني، فمن السذاجة حقًا (وربما من الاستعلاء العرقي) الظن أن دوافع المتدينين وتعليل أعمالهم تختزل في معتقدات، لاسيما إذا أخذنا معنى المصطلح بمعناه المعتاد: القضايا الخبرية التي يراها الإنسان صادقة والتي يمكن لوعيه الوصول إليها في ذاكرته متى شاء.

إن أحد أهم النتائج التي نجمت عن علم الدين الإدراكي في سنواته الأولى أن مفهوم المعتقد الذي شاع استعماله في الدراسات الدينية كان مضللًا للغاية.

فكما بين جَستن بارت وآخرون استنادًا إلى دراسات تجريبية في الهندوسية والمسيحية والبوذية وأديان أخرى (J. L. Barrett, 1999; J. L. Barrett & Keil, 1996; Slone, 2004) أن مصطلح "الصواب اللاهوتي theological correctness" يشير إلى ظاهرة احتفاظ الناس بتمثيل صريح لمعتقداتهم بما يوافق العقيدة الرسمية موافقة كبيرة، وفي الوقت نفسه أظهرت مهام ضمنية أن أحكام الناس العفوية لم تستند إلى تلك العقيدة الرسمية، بل إلى توقعات حدسية تخالف غالبًا المعتقدات الرسمية (Malley 2004). فقد يرى المسيحيون أو الهندوس أن آلهتهم موجودة في كل مكان في عالمنا وأنها تقوم على أمر الكون كله في ذات الوقت، تلك هي معتقداتهم المعلنة. ولكن تصرفهم في المهام الضمنية أظهرت أنهم يتوقعون الآلهة في جهات محددة (كالفوق والأمام مثلًا)، وأن الآلهة تقوم بمعالجة كل مشكلة على حدة (J. L. Barrett, 1998; J. L. Barrett & Keil, 1996). ومن هذا الباب ما قد يصرح به الكالفينيون من إيمانهم بالقدر وأن العمل الصالح لن يؤثر في قضاء إلههم، ثم ترى في الوقت نفسه في محادثاتهم اليومية ما يتضمن القول بتأثير العمل الصالح في مصير المرء (Slone, 2004).

فما هي إذن الحالة الإدراكية للمعتقدات الدينية المصرح بها؟ ذهب دان سبربر Dan Sperber وآخرون إلى أن عبارات المعتقدات الدينية النموذجية ليست معتقدات بالمعنى القوي المستمد من فلسفة العقل (Mercier & Sperber, 2009; Sperber, 1997). ولكي نفهم آثارها الإدراكية فلابد أن نميز بين المعتقدات الحدسية والنظرية[4]. أما المعتقدات الحدسية فهي تمثيلات لعالمنا تنتجها

(4) قسم سبربر المعتقدات إلى معتقدات حدسية ونظرية Intuitive and Reflective Beliefs ويمكن تلخيص رؤيته فيما يلي:
يرى سبربر أن الوظيفة الإجمالية للنظام الإدراكي تتمثل في تمكين الكائن الحي من تعديل سلوكه مع البيئة المتغيرة. وعندما ننسب النظام الإدراكي إلى كائن ما فنحن ننسب إليه تبعًا نوعين من التمثيلات: تمثيلات الحالات الواقعية أو قاعدة البيانات data-base أو صندوق المعتقدات، وتمثيلات السلوك وهي تمثيلات توجه وترشد تصرفات الكائن الحي ويمكن التعبير عنها بالخطط plans. وتمثل قاعدة البيانات موضعًا في البنية الوظيفية للنظام الإدراكي حيث يمكن من تخزين التمثيلات والتعامل معها بحرية دون أي قيود. وهناك خلاف حول

تسمية مثل هذه التمثيلات معتقدات بالنسبة إلى قاعدة بيانات الكائنات الحية التي تفتقد اللغة وأصل مفهوم المعتقد، أما البشر فيفكرون ويتكلمون عن بعض حالاتهم العقلية بصفتها معتقدات. ولا تقتصر البنية الوظيفية للعقل على احتواء صندوق المعتقدات بل تحتوي أيضًا على صناديق من التمثيلات الخيالية وتمثيلات الرغبات والافتراضات. فالتمثيلات لا تخزن جميعا بالطريقة نفسها وفي المكان نفسه. كما أن منها المخازن الدائمة الذي يحدد كل منها نوعًا أساسيًا من التمثيل العقلي، ومنها المخازن المؤقتة لمحركات الاستدلال حيث تتجمع معا عدد من المقدامات ذات الأوضاع الإدراكية المختلفة للمعالجة المشتركة.

ويحتوي صندوق الاعتقاد أو قاعدة البيانات على التمثيلات التي تستعمل بحرية كونها مقدمات في الاستدلالات العملية والإبستمية، بخلاف أنواع التمثيلات الأخرى التي لا تستعمل بحرية مقدامات في الاستدلال. وتتميز معتقدات قاعدة البيانات بأنها بدهية، أي إننا لا نحتاج إلى التفكير ولا حتى إلى القدرة على التفكير في الطريقة التي تملكنا بها هذه المعتقدات أو التبرير المعين الذي قد نحمله لهذه المعتقدات، ويتعامل البشر مع هذه التمثيلات التي أدرجتها الآليات الإدراكية بصفتها بيانات.

وللبشر قدرة خاصة يتميزون بها على تمثيل التمثيلات، ويسميها سبربر قدرة التمثيل الماورائي meta-representational ability وهي القدرة على تمثيل التمثيل، كتمثيل اعتقاد عن اعتقاد إنسان آخر، وتتكون هذه القدرة في حقيقة الأمر من طائفة من القدرات تنمو تدريجيًا مع نمو الإنسان، والتمثيل الناتج عنها يسمى التمثيل الماورائي meta-representations. وتنقسم هذه التمثيلات إلى ثلاثة أنواع: التمثيلات العقلية، والتمثيلات العامة (مثل اللغوية)، والتمثيلات المجردة. ولبيان ذلك تأمل التمثيلات الماورائية التالية لامرأة تدعى ماري:

(1) يعتقد بيتر أن الأرض مسطحة.

(2) قال جون إن الأرض مسطحة.

(3) الفرضية القائلة إن الأرض مسطحة فرضية سخيفة

نرى هنا أن لدى ماري قضية (الأرض مسطحة) تم تمثيلها ثلاث مرات على الأقل في ذهنها، ولكن ليس على أنها اعتقاد لها. والتمثيلات مثل (الأرض مسطحة) المضمنة في التمثيلات الماورائية التي هي ذاتها مخزنة في قاعدة البيانات تكون موجودة كذلك في قاعدة البيانات منعزلة عن التمثيلات الأخرى في قاعدة البيانات من خلال سياق التمثيل الماورائي الذي تحدث فيه. فلا يتم التعامل معها عفويًا على أنها معلومات. ولا يمكن لها عزل القضية عن أي من السياقات التي تحدث فيها لتخزن مباشرة في قاعدة البيانات الخاصة بها. وهذا التمثيل المضمن قد يؤثر في عدد من الاستدلالات. فيمكن لماري على سبيل المثال أن تجري الاستدلالات التالية:

(4) قال جون بمثل ما يعتقد به بيتر.

(5) ما يعتقده بيتر سخيف.
(6) يعتقد بيتر أن الأرض ليست كروية.
وقد يقتضي استخراج الاستنتاجات من التمثيل الماورائي فصله على نحو مشروط ونسخه في المخزن المؤقت لبعض الأجهزة الاستنتاجية حيث يعالج مع بعض المقدمات الأخرى. ومع ذلك، يجب إعادة تضمين ناتج مثل هذه العملية في سياق مناسب من أجل الوصول إلى نتيجة مبررة. على سبيل المثال، إذا تأملنا العبارات من 8 إلى 11 التالية مع ما سبق من العبارات، فإن استنباط القضية 6 من القضية 1 قد يتم عن طريق إزالة القضية 8 مؤقتا عن 1 ومعالجتها مع قضايا مثل 9والاستنتاج 10 ثم أعادة تضمينها في السياق 11.
(8) الأرض مسطحة.
(9) لكل x، إذا كانت xمسطحة، فإن x ليست كروية.
(10) الأرض ليست كروية.
(11) يعتقد بيتر أن.
ويُعدّ امتلاك تمثيلات ماورائية معينة في قاعدة بيانات الإنسان مطابقًا لامتلاك موقف قضوي تجاه التمثيل الذي مثل تمثيلًا ماوراريًا، فالاعتقاد في الادعاء (كون الأرض مسطحة تم تفنيده) يطابق تكذيب الأرض مسطحة. والمقصود بالمطابقة هنا أن فهم واعتقاد (كون الأرض مسطحة قد تم تفنيده) سيكون لها بحكم الواقع موقف متطابق للقضية المضمنة (الأرض مسطحة)، ويطلق سبربر على هذه المواقف القضوية للتمثيلات الماورائية المواقف النظرية reflective attitudes، وهي مواقف تتنوع لتشمل الجزم المطلق والتكذيب وما بينهما من درجات الشك والظن.
وكثير من هذه المواقف النظرية هي مواقف عقدية فمثلا الشخص الذي يعتقد أن (بيتر كان صادقًا حينما قال أنه يعاني من الألم) يجب أن يكون لديه ميل إلى الموافقة أو الجزم على التمثيل المتضمن "بيتر يعاني من الألم" بغض النظر عن كون هذا التمثيل اعتقاد حدسي أو من قاعدة البيانات. والحاصل أن البشر لديهم المقدرة على امتلاك معتقدات عن التمثيلات، ومثل هذه المعتقدات التمثيلية الماورائية قد تشير إلى أن التمثيل الممثل ما ورائيًا صادق. أي قد يوفر الاعتقاد ذات المحتوي التمثيلي الماورائي سياقًا تأكيديًا validating contextللتمثيل المتضمن. وإذا حدث ذلك يكون للفرد بحكم الواقع موقف عقدي تجاه التمثيل المتضمن في الاعتقاد التمثيلي الماورائي. أي أن للمرء موقفين اعتقاديين: أحدهما للمحتوى السياقي التأكيدي والأخر لمحتوى التمثيل، ويكون الموقف العقدي ذات المحتوى السياقي التأكيدي هو اعتقاد من اعتقادات قاعدة البيانات، أما الموقف العقدي تجاه التمثيل المتضمن فليس كذلك. ويطلق سبربر على المواقف العقدية تجاه التمثيلات المتضمنة في سياق تأكيدي الاعتقادات النظرية reflective beliefs. (المترجم). انظر:
Sperber, D. (1997). Intuitive and reflective beliefs. Mind & Language, 12(1), 17.

أنظمتنا الإدراكية بالسليقة تقريبًا، ومن هذا الباب: الاعتقاد أن الشيء الكائن خلف الشاشة لا يزال موجودًا مع كونه غير مرئي، أو الاعتقاد أن فاعلًا متحركًا تحرك بحالاته الداخلية، لا بقوى خارجية، أو الاعتقاد أن تعبير وجه معين يشير إلى حالة غضب أو خوف. وكما هو ظاهر من هذه الأمثلة، فإن المعتقدات البديهية قد يدركها للإنسان بوعي، إلا أن العمليات التي أدت إلى إنتاجها ليست كذلك عمومًا. وفي المقابل، تتكون المعتقدات الأخرى من التعليقات على المعتقدات البديهية أو من الاستدلالات المستنبطة منها أو من مقارناتها، وتكون ذات صيغة تمثيلية ماورائية metarepresentational عمومًا، مثل: (التفسير الصحيح للمعادلة 'e = mc2' صادق) أو (القضية القائلة 'الثلاثة الأشخاص هم كائن واحد' قضية صادقة) (Sperber, 1997).

إن تصور المعتقدات على أنها تمثيلية ماورائية يساعدنا على فهم لماذا لا نكون مخالفين للعقلانية إذا أطلق اسم الاعتقاد على عبارات لم يتمثل محتواها بدقة أو بالكامل. ولكن ذلك لا يعلل بذاته التزام الأفراد بصدق معتقداتهم ذات التمثيل الماورائي، وأن مثل هذه المعتقدات قد تسوق دوافع الناس في بعض السياقات.

وربما يتضح ذلك أكثر في حالة "المعتقدات" الأقل أهمية، حيث لا توجد علاقة مباشرة بين الدافع للفعل ("يجب أن أفعل س بسبب ق") والإحساس الذاتي باليقين ("في القضية ق شيء من الصدق"). وهذا هو الشأن مع ما يسمى بالمعتقدات السحرية المنتزعة من سياق الدراسات التجريبية، وعلى وجه الخصوص تلك التي أجراها بول روزين Paul Rozin وزملاؤه (1986)، والتي أشارت إلى أن السحر ميل دائم الحضور في العقول البشرية. ففي تجارب روزين، تردد الناس في الشرب من كأس عليه ملصق مكتوب عليه "سم"، حتى عندما باشروا الكتابة على الملصق وسكبوا الماء فيه بأنفسهم. وهناك طائفة كبيرة ومتنوعة من هذه التأثيرات التي تزداد عجبًا عند ظهورها في من يصرّون، خارج السياقات الخاصة، على أنهم لا "يؤمنون" بالسحر مطلقًا. والنكتة التي نخرج بها هنا هو أننا وإن تصورنا أنفسنا مفكرين عقلانيين، فإنا جميعًا قد نزل أحيانًا

فنقع في التفكير السحري، ذلك على الأقل هو تفسر هذه الدراسات التجريبية عادةً.

ولكن التفسير قد يكون مضللاً، إذ يفترض علم النفس للحدوس البشرية عمومًا أن:

1. العقل يحتوي على صندوق اعتقاد أساسي، حيث تخزن فيه المعتقدات الحالية وتدمج لإنتاج استنتاجات جديدة.
2. صنع القرار هو نتيجة التمثيلات المخزنة في صندوق الاعتقاد هذا مضافة إليها التسلسل الهرمي لغايات الكائن الحي التي يُفترض أنها مخزنة مؤقتا في "صندوق الأولوية الحالي".

كلا الافتراضين محفوفان بالصعوبات، كما أشار كثير من علماء النفس والفلاسفة (Apperly & Butterfill, 2009; H. C. Barrett & Kurzban, 2006; Dennett, 1986; Gendler, 2008; Stich, 1983).

وثمة وصف بديل وأكثر معقولية للبنية الإدراكية، وذلك أن يفسر العقل على أنه طائفة من أنظمة استدلال مستقلة نسبيًا، يتخصص كل منها في معالجة أنواع معينة من المدخلات، أي جوانب أو مجالات مختلفة للواقع (Ermer et al., 2007; Sperber & Hirschfeld, 2004)، وهذا يفضي إلى وصف مختلف لعملية تكوين وتثبيت المعتقدات واتخاذ القرار:

1. لا يحتوي العقل على صندوق اعتقاد أساسي، بل على أعداد (قد تكون كبيرة) من وحدات معتقدات الحكم belief-adjudicating modules التي تشرع في العمل سليقةً بواسطة أوجه التشابه في المحتوى والنطاق بين أي طائفة من المعتقدات أنتجتها الوحدات المتخصصة المجال المختلفة.
2. صنع القرار هو حاصل تنافسات الغايات الحالية، مهتدية بالمنافسة بين أنظمة معتقدات الحكم.

وبناءً على هذه الافتراضات، فإن ما يحدث عندما يرى الناس كأسًا عليه ملصق

مكتوب عليه "سم" هو أن بعض الأنظمة المختصة بالكشف عن التهديدات تشرع في العمل سليقةً لمطابقة الملصق أحد شروط مدخلات هذه الأنظمة - أي تلك العلامة التي تشير إلى خطورة تناول مادة ما. أما الأجزاء الأخرى من المعلومات المفاهيمية مثل: "إن الملصق يمثل المحتويات حقًا" أو نقيض ذلك، مثل: "لقد كتبت هذا الملصق بنفسي وألصقته على الكأس"، و"هذه مجرد لعبة اقترحها صاحب التجربة"، وهكذا = لا تدخل في معالجة وحدة الكشف عن التهديدات لأنها لا تطابق شروط مدخلات هذه الوحدة، ولذا فإن هذه التجارب لا تظهر وجود التفكير السحري، ولكن تظهر أن أي تغيير في الأولوية يحصل عن عمل بعض الوحدات في مكان ما في العقل، يكفي للتأثير على عملية صنع القرار عند ثبات الأمور الأخرى (أي الأولويات التي تحدثها وحدات أخرى) المتعلقة بهذا القرار. وهذا مما يروع الفكر وينبغي بحثه وتفصحه، ولا يقول بمعتقدات سحرية بالمعنى القوي للمصطلح.

وقل مثل ذلك على حالات أخرى من المعتقدات السحرية. فعلماء الأنثروبولوجيا يجنحون إلى وصف الناس بأنهم ملتزمون باعتقاد قبلي، مثل: إن غرز الدبابيس في دمية قد يؤذي أناسًا، أو إن تلاوة تعويذة معينة قد يحبب الناس فيهم، ولكن هذا تصور ضعيف لأداء العمليات الإدراكية المشاركة في هذه الإدراكات. والقول الأصح من الناحية الإدراكية، والأكثر اتساقًا مع الشواهد الأنثروبولوجية، هو إن مثل هذه الأفعال تنطوي على طائفة متنوعة من الأنظمة الإدراكية، بعضها لا يقدم معلومات محددة تفيد أن غرز الدبابيس في الدمية قد ينجم عنه أي آثار خارجية، في حين أن بعض الوحدات الإدراكية على الأقل قد تؤثر على الخرائط المفاهيمية بين شكل الدمية الذي يشبه الجسم وجسم شخص معين (Srensen, 2007).

وفي بعض المجتمعات، هناك قدر وافر من الخطاب الصريح يفيد أن السحر مؤثر حقًا. ولكن الوصف الإدراكي المقترح هنا يذهب إلى أن هذا الخطاب المعهود عند الناس عن السحر ليس هو ما يثير حدسهم أو سلوكهم، بل هو تفسير لها. ذلك أننا بمجرد أن نتخذ خيارات تبدو "سحرية" (نتيجةً

للعمليات الموضحة هنا)، فقد نضطر إلى تبريرها للآخرين ولأنفسنا. ولذلك قد يقول الناس في سياقات ثقافية، مثل تلك التي تفحصها روزين: "إنه لأمر سخيف ولكني مضطر لفعله." وفي سياقات أخرى، يستند الناس إلى نموذج ثقافي بارز للسحر ليقولوا: "إنه لأمر منطقي وأنا أعلم مثل غيري أنه يقع غالبًا." ولما كانت أنظمتنا الوحداتية modular systems كثيرا ما تنتج خيارات لا يمكننا تبريرها، تأهلت مساحة بيئية واسعة للخطاب عن السحر لتستقر ثقافيًا.

المادة المظلمة للتمثيلات الدينية

تسعى نماذج علم الدين الإدراكي القياسية إلى تعليل المفاهيم والأعمال الدينية في برنامج علم الدين الإدراكي من حيث محفزات تداولها ثقافيًا. وتشدّد هذه النماذج على العلاقة بين التأثيرات الإدراكية لتمثيلات معينة، وانتشار هذه التمثيلات (Boyd & Richerson, 1985; Sperber, 1985). وعلى وجه التحديد، تذهب نماذج علم الدين الإدراكي إلى أن التمثيلات الدينية من المرجح أن تُكتسب وتُخزن ويتم تمثيلها لما تنتجه من تأثيرات إدراكية محددة، وأن من الممكن الوقوف على هذه التأثيرات في الأفراد تجريبياً (بما في ذلك الأفراد المعاصرين، إذ يُفترض أن خصائص الأنظمة الإدراكية مشتركة في نوع البشر؛ .J. L. Barrett, 2000; Boyer, 1994; Lawson & McCauley, 1990) فمثلًا، يرى علم الدين الإدراكي أن من المكونات الجوهرية للأديان النظامية والبدوية فكرة الفاعلين الخارقين المتصفين بمزيج من (أ) خصائص محددة مخالفة للحدس صراحة، كالخصائص الفيزيائية أو البيولوجية؛ و(ب) خصائص معتادة مفترضة ضمنيًا للفاعلين، لا سيما الخصائص العقلية التي تتوقعها خبرتنا النفسية الحدسية (J. L. Barrett, 2000). ويعدّ مثل هؤلاء الفاعلين محور النظم الدينية في كل من الديانات البدوية والتاريخية. وكذلك يعد وصف الفاعل وخصائصه "الخاصة" محوريًا في الوصف الرسمي للاحتفالات الدينية (Lawson & McCauley, 1990).

ومع ذلك، لا يمكننا فهم انتشار التمثيلات الدينية ما لم يكن لدينا وصف

دقيق للعمليات الإدراكية المنخرطة في هذه التمثيلات. وهنا تقف المفاهيم الشائعة مثل "الدين" أو "المعتقد" عائقًا في طريق الفهم الصحيح للقوى المحركة الثقافية. أما مفهوم "الدين" فهو مضلل من وجهين: أولًا لما يقترحه من وجود سمات مشتركة وفريدة م للتمثيلات التي نسميها عمومًا "دينية" وهذا يتعارض مع الأدلة التجريبية كما ذكرنا في مقدمة الفصل. وثانيًا أن مصطلح الدين يتغاضى، كما نوقش بمزيد من التفصيل هنا، عن الاختلافات الجوهرية، لاسيما بين التقاليد البدوية والمنظمات الدينية.

وقد أدى اضطراب مفهوم الدين بالعلماء إلى تجاهل ما يمكن تسميته "بالمادة المظلمة" للتمثيلات الدينية. فكما أن علماء الفلك قد عينوا قدرًا كبيرًا من المادة في الكون التي لم تسجل في قياسات سابقة ولا وصفت في نماذج سابقة، فكذلك تنتمي التمثيلات الدينية الكائنة في أذهان معظم الناس في معظم الأزمان وفي معظم المجتمعات البشرية إلى مجال ما أصفه هنا بالتقاليد الديني البدوي. ولا يستثنى من ذلك عقول أفراد المجتمعات ذات المنظمات الدينية، فقد أثبت السجل الأنثروبولوجي والتاريخي أنه لا توجد في الواقع مجتمعات بشرية يقف أفرادها عند حدود التفكير التي حددتها لهم منظماتهم الدينية. وعليه، فإنه من المضلل للغاية وصف الإيطاليين في القرن الخامس عشر، على سبيل المثال، بأنهم كاثوليك أو وصف معاصريهم من أهل شمال إفريقيا بأنهم مسلمين. صحيح أن هذه الأوصاف تظهر طبيعة التنظيمات والعقائد والأعمال الدينية التي تعرض لهؤلاء الناس، ولكنها تشير أيضًا، على نحو مشكل، إلى إمكان تقدير تصورات وسلوكيات هؤلاء الناس بناءً على هذه الانتماءات الدينية. وعندما تستند نماذج التطور الثقافي إلى مثل هذه الافتراضات الساذجة والمضللة أيضًا، فإنها تسعى بذلك جاهدة إلى تعليل ظاهرة لم تقع رأسًا.

لقد بدأت المناهج الإدراكية لتفحص التمثيلات الدينية بإدراك أن تعليل هذه المجالات الثقافة يتطلب تكاملًا وثيقًا للدراسات الدينية، من التاريخ والأنثروبولوجيا وإلى نتائج ونماذج علم الأحياء وعلم النفس (J.L Barrett، 2000؛ Lawson & McCauley، 1990). وفي المقابل، يجب أن نسعى جاهدين

لجعل نماذجنا الإدراكية متوافقة مع السجل الأنثروبولوجي والتاريخي الفعلي. وينبغي أن يؤدي اتباع هاتين الضرورتين إلى التخلي عن المفاهيم التي استوردناها من النظريات الشعبية الشائعة والتي لا مكان لها في التنظير العلمي. إن المفهوم النفسي الشعبي لـ "للاعتقاد" لا يخلو من اضطراب- وهو وإن خدم أغراضنا العملية بوصفه وصفًا تقريبيًا وجاهزًا لعقولنا وعقول الآخرين (Dennett, 1987)، لكنه لا يمكن أن يكون جزءًا من تصور علمي للإدراك (Stich, 1983). إن مفهوم "الدين" يتغاضى عن الاختلافات الاجتماعية حتى لا يمكن انطباق نماذج تعليلية لنوع من "الدين" على نوع آخر قطعًا. وكلما زادت معرفتنا بعلم إدراك التمثيلات الدينية، زاد توافق النتائج والنماذج التاريخية والأنثروبولوجية والبيولوجية والنفسية.

أسئلة لمزيد من البحث

1. ما أشكال التفاعل المختلفة (التجنب والتكامل والصراع والقمع) بين العمل الديني غير الرسمي والتقاليد العقائدية النظامية؟
2. ما آثار العمل الديني غير الرسمي أو العقائد الدينية النظامية على الحدس الأخلاقي؟
3. هل يمكننا تحصيل فهم سديد للتاريخ الديني إذا قصرنا النظر على الجزء الواعي الصريح من التمثيلات الدينية؟
4. ما هي المناهج التجريبية أو الرصدية التي يمكن أن تكشف عن الجوانب الضمنية وغير الواعية للأفكار الدينية؟

المراجع

Apperly, I. A., & Butterfill, S. A. (2009). Do humans have two systems to track beliefs and belief- like states? *Psychological Review*, *116*(4), 953- 970. doi:10.1037/ a0016923

Barrett, H. C., & Kurzban, R. (2006). Modularity in cognition: Framing the debate. *Psychological Review*, *113*(3), 628- 647.

Barrett, J. L. (1998). Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37*, 608- 619.

Barrett, J. L. (1999). Theological correctness: Cognitive constraint and the study of religion. *Method & Theory in the Study of Religion, 11*, 325- 339.

Barrett, J. L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences, 4*(1), 29- 34.

Barrett, J. L. (2001). How ordinary cognition informs petitionary prayer. *Journal of Cognition and Culture, 1*(3), 259- 269.

Barrett, J. L., & Keil, F. C. (1996). Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts. *Cognitive Psychology, 31*(3), 219- 247.

Barrett, J. L., & Nyhof, M. (2001). Spreading non- natural concepts: The role of intuitive concepstructures in memory and transmission of cultural materials. *Journal of Cognition and Culture 1*(1), 69- 100.

Boyd, R., & Richerson, P. J. (1985). *Culture and the evolutionary process.* Chicago: University of Chicago Press.

Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion.* Berkeley: University of California Press.

Boyer, P. (2003). Religious thought and behaviour as by- products of brain function. *Trends in Cognitive Sciences, 7*(3), 119- 124.

Boyer, P., & Baumard, N. (2016). Projecting WEIRD features on ancient religions. *Behavioral and Brain Sciences, 39.* doi:10.1017/ S0140525X15000369

Boyer, P., & Ramble, C. (2001). Cognitive templates for religious concepts: Cross- cultural evifor recall of counter- intuitive representations. *Cognitive Science, 25*, 535- 564.

Dennett, D. C. (1986). *Content and consciousness.* London: Routledge & Kegan Paul.

Dennett, D. C. (1987). *The intentional stance.* Cambridge, MA: MIT Press.

Eilam, D., Zor, R., Szechtman, H., & Hermesh, H. (2006). Rituals, stereotypy and compulsive behavior in animals and humans. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews, 30*(4), 456- 471.

Ermer, E., Cosmides, L., & Tooby, J. (Eds.). (2007). *Functional specialization and the adaptaprogram.* New York: Guilford Press.

Evans Pritchard, E.E. (1937). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press.

Gendler, T. S. (2008). Alief in action (and reaction). *Mind & Language, 23*(5), 552- 585. doi:10.1111/ j.1468- 0017.2008.00352.x

Gomes, C. M., & McCullough, M. E. (2015). The effects of implicit religious primes on dicgame allocations: A preregistered replication experiment. *Journal of Experimental Psychology: General, 144*(6), e94.

Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking religion: Connecting cognition and culture.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Liénard, P., & Boyer, P. (2006). Whence collective rituals? A cultural selection model of ritualized behavior. *American Anthropologist, 108*(4), 814- 827.

Malley, B. (2004). *How the Bible works: An anthropological study of evangelical Biblicism.* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

McCorkle, W. W. (2010). *Ritualizing the disposal of the deceased: From corpse to concept.* New York: Peter Lang.

Norenzayan, A., & Shariff, A. F. (2008). The origin and evolution of religious prosociality. *Science, 322,* 58- 61.

Redfield, R. (1989). *The little community and peasant society and culture.* Chicago: University of Chicago Press.

Rozin, P., Millman, L., & Nemeroff, C. (1986). Operation of the laws of sympathetic magic in disgust and other domains. *Journal of personality and social psychology, 50*(4), 703.

Schnall, S., Haidt, J., Clore, G. L., & Jordan, A. H. (2008). Disgust as embodied moral judg*Personality and Social Psychology Bulletin, 34*(8), 1096- 1109.

Shariff, A. F., & Norenzayan, A. (2011). Mean gods make good people: Different views of god predict cheating behavior. *International Journal for the Psychology of Religion, 21*(2), 85- 96. doi:10.1080/ 10508619.2011.556990

Shariff, A. F., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2010). The birth of high gods: How the cultural evof supernatural policing influenced the emergence of complex, cooperative human societies, paving the way for civilization. In M. Schaller, A. Norenzayan, S. J. Heine, T. Yamagishi, & T. Kameda (Eds.), *Evolution, culture, and the human mind* (pp. 119- 136). New York: Psychology Press.

Singh, M. (2018). The cultural evolution of shamanism. *Behavioral and Brain Sciences, 41,* E66. doi:10.1017/ S0140525X17001893.

Slone, D. J. (2004). *Theological incorrectness: Why religious people believe what they shouldn't.* Oxford: Oxford University Press.

Sørensen, J. (2007). *A cognitive theory of magic.* Lanham, MD: AltaMira Press.

Sperber, D. (1985). Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations. *Man, 20*(1), 73- 89.

Sperber, D. (1997). Intuitive and reflective beliefs. *Mind & Language, 12*(1), 17.

Sperber, D., & Hirschfeld, L. A. (2004). The cognitive foundations of cultural stability and di*Trends in Cognitive Sciences, 8*(1), 40- 46.

Stich, S. P. (1983). *From folk psychology to cognitive science: The case against belief.* Cambridge, MA: MIT Press.

Tambiah, S. J. (1970). *Buddhism and the spirit cults in North- East Thailand.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Taves, A. (2009). *Religious experience reconsidered: A building- block approach to the study of reand other special things.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tybur, J. M., Lieberman, D., Kurzban, R., & DeScioli, P. (2012). Disgust: Evolved function and structure. *Psychological Review*. doi:10.1037/ a0030778

White, C. (2016). The cognitive foundations of reincarnation. *Method & Theory in the Study of Religion*, *28*(3), 264- 286.

White, C., Marin, M., & Fessler, D. M. T. (2017). Not just dead meat: An evolutionary acof corpse treatment in mortuary rituals. *Journal of Cognition and Culture*, *17*(1- 2), 146- 168.

Whitehouse, H. (2000). *Arguments and icons: Divergent modes of religiosity*. Oxford: Oxford University Press.

Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Winkelman, M. J. (1986). Magico- religious practitioner types and socioeconomic conditions. *Behavior Science Research*, *20*(1- 4), 17- 46.

Winkelman, M. J. (1990). Shamans and other "magicohealers: A crossstudy of their origins, nature, and social transformations. *Ethos*, *18*(3), 308- 352.

الجزء الثاني

المفاهيم الدينية

الفصل الخامس

الآلهة: الإدراك والثقافة والإيكولوجيا

بنيامين جرانت بورزِكِي

مقدمــة

لا يزال الناس في جميع أقطار الأرض يفيضون في أنحاء الكائنات الروحية أو "الفاعلين الروحانيين غير المرئيين" كما وصفهم تشارلز داروين (2004) Charles Darwin، كالنفوس والأشباح والآلهة والشياطين، التي تسكن أذهان عموم الناس في مختلف المجتمعات البشرية (Brown, 1991)، ولنطلق على هؤلاء الفاعلين مسمى "الآلهة". من هذه الآلهة من نُفي إلى عالم الأسطورة حتى صاروا خاملين لا يكاد يُذكر لهم أثر في الشؤون البشرية. ومنهم من الفعّالون الذين يروم الناس إرضاءهم بما ابتكروه من ضروب الأعمال الثقافية (كالشعائر وآداب اللياقة والسلوك الأخلاقي المحمود). وتتقارب المناهج الإدراكية الحالية في علم المعتقدات الدينية في الوقوف على الانتشار الشامل للآلهة وخصوصيتها الثقافية، الأسطورية والفعّالة، بطرق متميزة مستحدثة.

ولقد بشّر الراحل روي داندراي (1981) Roy D'Andrade بأساس طريقة علم الدين الإدراكي عندما صرح أن غاية الأنثروبولوجيا الإدراكية توضيح "طبيعة علاقة المحتوى الثقافي بالمعالجات النفسانية"، ومع ذلك نادرًا ما يذكره الباحثون في علم الدين الإدراكي صراحةً. ومن مقتضيات هذا المنهج الرَّئيسة أن يؤول أمر المعلومات الثقافية، بواسطة "التداول الجماعي المتكرر"، إلى اتخاذ " أشكال تتلاءم جيدًا مع القدرات والقيود الطبيعية للدماغ البشرية". ولذلك فإن من مقتضيات "تشابه الأشكال الثقافية في معظم مجتمعات العالم، البحث عن

العوامل النفسانية التي قد تعلّل أوجه هذا التشابه" (p. 182)[1].



الشكل 1.5 الشعوب والأماكن المشار إليها هنا. وتتمركز بعض النقاط تقريبًا على المناطق الجغرافية العامة المرتبطة بها.

استهل علم الدين الإدراكي طريقه بهذا النوع من التحقيق (Atran 2002؛ Boyer، 1994؛ Guthrie، 1980؛ McCauley & Lawson، 2002). ومع غزارة المعرفة التي حصلناها عن التقاليد الدينية و"ملاءمتها" للبيئات الاجتماعية (Reynolds & Tanner، 1995) والطبيعية (Berkes، 2012) التي يعيش فيها الناس، تبقى مسألة تُهمل عادة وإن كانت من لوازم اعتبار "القدرات والقيود الطبيعية". فقد تجاهل العلم (راجع .Atran et al، 2002) العوامل المهمة في الإيكولوجيا الاجتماعية البشرية التي تؤثر كذلك على نشأة واستمرار المعتقدات

(1) ولأن وجهة النظر هذه تقدم رؤية للتغيير في "الأشكال الثقافية"، فإن المجال تطوري أيضًا. وسأقصر الجزء الأكبر من المناقشة الحالية على الآليات الإدراكية التقريبية الكامنة وراء الإدراك الديني، لا المعالجات التطورية (انظر: ,.Sosis et al في هذا المرجع) وغيرها من طرق التعلم الاجتماعي الكثيرة (Kendal et al., 2018).

والأعمال الدينية[2]. ولما كانت الأنظمة الدينية إما أن تعالج أنواع اضطرابات الحياة التي يعانيها البشر أو تتوسط فيها أو تزيد من تفاقمها، ناسب دخول علم الدين الإدراكي لتعيين "القدرات والقيود الطبيعية" التي تساهم أيضًا في هذه الأنواع الخاصة من الحالات.

ويسعى هذا الفصل إلى استنهاض هذا الضرب من البحث بإلقاء نظرة فاحصة أولاً على العلاقة المعقدة بين الثقافة والإدراك، ثم بالكلام على العمليات الإدراكية البشرية التي يُزعم اختصاصها بمعالجة مفهوم الآلهة، على أن يكون اعتبار مثل هذه العمليات من حيث كونها منفصلة عن نماذجنا الثقافية الصريحة عن الصفات الإلهية. ثم يتوجه الفصل بعد ذلك، مستعملًا هذا النموذج من الإدراك مع اعتبار طائفة واسعة من الأمثلة الاثنوجرافية من جميع أقطار الأرض (انظر الشكل 5,1)، إلى البيئات الاجتماعية والطبيعية بصفتها مدخلات مهمة للأنظمة الإدراكية والاجتماعية، ثم أختتم الفصل بتصور موجز للأفق المتوقع.

الثقافة من حيث كونها معلومات

لنقل إن "الثقافة" معلومات تمثيلية تتداول اجتماعيًا وتتخزن في عقول الأفراد (Boyd & Richerson, 1985; D'Andrade, 1981; Sperber, 1996; Strauss & Quinn, 1997). وبهذا الاعتبار تكون الثقافة خاصية جمعية أو توزيعية للأفكار والمعتقدات والمفاهيم الشخصية، وتُقاس درجة "ثقافيّة culturalness" هذه المعلومات بمدى تغلغلها في مجتمع معين[3]. وعلى الرغم من صعوبة الظفر

(2) قد يرجع هذا "العمى الأيكولوجي" في جزء منه إلى إحجام رواد علم الدين الإدراكي عن دراسة احتمالية وجود منافع للثقافة الدينية مما يمكن عدّها "تكيفية adaptive" (انظر: Sosis, 2009; Sosis et al., في هذا المرجع). وإنه لأمر عجيب أن يستمر هذا الحال، إذا علمنا أن فكرة وجود معتقدات "ملائمة" أكثر من غيرها هي قضية إيكولوجية بطبيعتها بقدر ما تعني كلمة "ملائمة" أنها "حدسية" أو تتطلب "مجهود أقل" لفهما (وانظر ما يلي).

(3) وعليه فإن الحكم بكون الشيء "ثقافيًا" لا يشترط فيه بقاء هذه المعلومات على مر الزمان

بتعريفات أفضل للثقافة، فإن الالتزام بهذا التعريف ليس يخلو من فوائد، لا سيما فيما يتعلق بالمساعي لفهم مفاهيم الآلهة من حيث الإدراك البشري. ومن هذه الفوائد تنكّب الخطأ المنطقي المتمثل في استعمال الثقافة لتعليل المعتقدات أو غيرها من السمات الأخرى المشتركة والمتداولة اجتماعيًا (D'Andrade, 1999; Hirschfeld, 2018). فمع أنه يمكن الوصول إلى توقعات لا بأس بها بخصوص مشاركة الفرد معتقدًا معينًا مع جماعته أو عدم مشاركته بناءً على التعلم الاجتماعي، ويمكن السعي إلى تعليل سبب شيوع معلومات معينة في المجتمع، فإنه لا يمكن تعليل الثقافة تعليلًا معتبرًا بالثقافة نفسها (مصادرة على المطلوب)[4]. فمن المعقول إذن أن نبحث عن عوامل أخرى ذات أوجه تحليلية متباينة ومقاييس زمنية لا ترتبط بالتعلم الاجتماعي، ومن ثم تعليل وجود سمات ثقافية معينة (على سبيل المثال: القرارات الفردية والعمليات النفسانية وتحيزات التعلم وقوى التطور الثقافي والبيئة)[5]. وبتجنبنا لهذه الأخطاء الأولية الشائعة،

(Morin, 2015; Strauss & Quinn, 1997) كما لا يشترط فيه أن تكون المعلومات نافعة (راجع Richerson & Boyd, 2005). فالثقافة ليست أي اعتقاد عرضي غير متداول (مثل استنتاج أن سانتا كلوز لديه نظام هضمي لا حد له ولكنه معرض للخطر أو أي نوع آخر من مشكلة مينو Meno's Problem) ولا هي طائفة من الأجساد تتعايش في منطقة ما وتتشارك بعض المعلومات (Watts, Sheehan, et al., 2015).

(4) إن المجادلات الرئيسة في العلوم الاجتماعية التطورية ما هي إلا ترديد معاصر لمسائل قديمة جدًا، غير أن الآلهة في مسألتنا هنا هي الظاهرة المطلوب تعليلها. ففي تكرار للمجادلات الأبدية في الطبع والتطبع nature-nurture التي قد تتغير أشكالها ظاهريًا، تجد الحجج يدفع بعضها بعضًا؛ أي التعليلات أفضل: تعليلات البيئة الخارجية (كالتعلم الاجتماعي والبيئة المحيطة) أم البيئة الداخلية (كالإدراك المستقل عن الثقافة Barrett, 2008; Gervais & Henrich, 2010; Purzycki & Willard, 2016). وفي رأيي، لا تكتسب هذه المناقشة أهمية إلا بقدر ما تكون المصطلحات محددة بوضوح وبقدر ما يتفق على ما يعد "تعليلًا" صحيحًا، ووقوع ذلك قليل نادر.

(5) وبالمثل تعدّ الثقافة تعليلًا ناقصًا للمعتقدات إذا ما قورنت بجماعة ضابطة control group تخلو عنها (أو تتباين في سمة معينة). وهذا الخطأ المنطقي - الذي هو إنكار المقدم - يأخذ الشكل التالي: (1) إذا كان ق، فإن ك. (2) ليس ق، وعليه ليس ك. وإذا أردنا التمثيل بمحتوى متعلق بمسألتنا فيمكن صياغة الحجة على النحو التالي: (1) إذا عُلّم الناس،

فإن عزل مفهوم "الثقافة" هذا والالتزام به سيؤدي إلى فهم أدق للأوجه التحليلية الأخرى غير الثقافية[6].

الإدراك من حيث كونه معالجًا ومنتجًا للمعلومات

لنفترض أن المعلومات الثقافية هي الجزء السطحي من الإدراك البشري؛ معلومات متداولة اجتماعيًا يمكن توظيفها توظيفًا فكريًا هادفًا (انظر: Purzycki & Willard, 2016، ولمزيد من البسط راجع: McCauley, 2011; Sperber 1997). ولما كانت منتشرة انتشارًا واسعًا تيسر انتزاعها إثنوجرافيًا من الناس. وتأمل العبارة التالية: "قل هل يمكنك، مع بزوغ خيوط الأولى[7]." إن ملء هذه الفراغات

فسيؤمنون بهذا الإله. (2) لكن لم يُعلّم هؤلاء الناس، ولذلك فهم لا يؤمنون بهذا الإله. قارن هذا بما يلي: (1) لو كان عالم نفس، فسيعتقد أن الثقافة مهمة؛ (2) لكنه ليس عالم نفس، ولذلك فهو لا يعتقد أن الثقافة مهمة. هذه الحجج تتساوى في قدر المغالطة المنطقية التي تنطوي عليها، ومع ذلك يفترض الكثيرون الشكل الأول ويدافعون عنه غالبًا. وتذهب وجهة النظر الحالية، إلى لا يمكن القول إن الثقافة لا تؤثر على الأفراد إلا بقدر تمسكهم هم ومجتمعهم بها وأن هذه العوامل تحفز بطريقة ما دوافع السلوك أو تتوافق معها (see Purzycki, Pisor, et al., 2018).

(6) ومع ذلك، نحن في حاجة إلى توخي الحذر. فإذا أخذنا في الاعتبار أن البشر يقضون وقتًا طويلًا حقًا لتثبيت شتى العادات التي لا تتعلم صراحة، فإن "الثقافة" تكون غالبًا كالغريزة، وفي كثير من الأحيان، يمكن للمعلومات الثقافية أن تحمل الناس حملًا غير مباشر على التفكير أو التصرف بطرق مماثلة. فعلى سبيل المثال، حقيقة أن العديد من طلاب الجامعة يجلسون في الفصل الدراسي في نفس المقعد يومًا بعد يوم وهي لم تعين لأفرادهم صراحة ولا جاءت تعليمات صريحة تقضي أن المقعد المعين مخصص لفلان بعينه = تبدو حقيقة لافتة للنظر إذا تجاهلنا آثار الاعتياد طويل الأمد للقواعد المنصوص عليها بوضوح لا لبس فيه (المتساوية من حيث عدم وجود سبب) التي عُلمت في المدرسة الابتدائية. ومن المحتمل أن يكون الحال كذلك مع جوانب دينية مماثلة. وعليه، فإن استبعاد هذا التعليل أو ذاك - وخير من ذلك أن نقول: تبيان ما له وزن تعليلي أكبر - يقتضي فهمًا جيدًا لتطور السمات الدينية على مدار تاريخ حياة الأفراد.

(7) هذه عبارة منقوصة من النشيد الوطني الأمريكي، وتمام العبارة: "قل: هل يمكنك أن ترى، مع بزوغ خيوط الفجر الأولى...". (المترجم).

عملية إدراكية تتضمن استرداد معلومات ثقافية لإكمال عبارة تتوافق مع نموذج ثقافي - أي مع الحس الجمعي لما يعدّ إجابةً "صحيحةً" (Romney et al., 1986). إن صفات الآلهة، كصورتهم وهيئتهم، وتفاصيل ما هو داخل في علمهم واهتماماتهم، وآثارهم في الكون = يختلف اختلافًا كبيرًا، وفي هذا الفرع السطحي من الإدراك تستقر هذه التفاصيل.

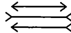
وهناك قدر وافر من الإدراك والتعبير البشري مما لا يتبين بوضوح أنه "ثقافي" بالمعنى المستخدم هنا. فاستعادة كلمتي "ترى" و"الفجر" في المثال السابق لا تحدث بوعي لمن هم من أبناء هذه الثقافة؛ فلا يحتاجون إلى التفتيش الواعي في مكتبتهم العقلية، ولا تكتسب هذه الاستعادة بالتعلم. وكذلك يستنتج البشر قدرًا كبيرًا من المعلومات عن عالمنا دون أي تعليمات أو تداول صريح. وأساس هذه العمليات التي يصعب التعبير عنها يستقر في الجزء الأعمق للإدراك، ومن عمله: تقيد المعلومات الثقافية وإعادة هيكلتها ومعالجتها وتوظيفها. ويصعب انتزاع هذه العمليات من الناس، والغالب أن تعيين أثرها (كالعواطف مثلًا) لا يتم إلا بالتجارب المختلطة اختلاطًا محكمًا. وإن من أشد العجب لمن يحاول فهم البشر تسليمنا بحقيقة أن هذا الفرع السطحي من إدراكنا قد يأتي برسائل لا تتسق مع مخرجات عملياتنا الإدراكية الأعمق (Barrett & Keil, 1996; Purzycki & Willard, 2016)، وفي ذلك دلالة على قدرتنا على إظهار حدسنا وكتمانه.

وتتفاعل المعلومات الثقافية مع العمليات الإدراكية الضمنية على الدوام، وتفضي المدخلات البيئية إلى إثارة الإدراك العميق ثم السطحي، والحق أننا كلما أمعنّا النظر، زادت صعوبة عزل الروابط بين الإدراك والثقافة والبيئة. ولبيان ذلك: افترض أنا جئنا بعشرين فردًا من مجتمع معين، وسألناهم وضع قائمة بالأطعمة المباعة في متجر البقالة، فوجدنا بعض التناسق في العناصر المدرجة والترتيب الذي تم الإدراج به، لن نحتاج هنا أن نرجع إلى الثقافة لتعليل ذلك، فنحن لا نلقن أطفالنا وأقراننا تنظيم نماذجهم العقلية للأطعمة بهذه الطريقة، ولكن قد يكون للأمر علاقة بالمعلومات الثقافية (كأسماء وأصناف الأطعمة على

سبيل المثال) التي تتفاعل مع التمثيلات المولدة داخليًا للسمات النظامية لهذه البيئة، فقد يكون سبب إدراج الفواكه والخضروات أولاً، أنها كانت أول ما رأوا عند دخولهم المتجر، لا أنهم لقّنوا هذا الترتيب أو أن قيمة الخضروات الإنتاجية أكثر من التوابل. وربما كان في بال مخططي المتاجر نموذج ثقافي لطريقة تنظيم متاجر البقالة، ولكن من المرجح أن تتولد أنساق الأطعمة المخزنة في عقول المستهلكين باستخراج المعلومات من بيئاتهم، ثم تجميعها في نموذج، ثم مشاركتها بواسطة عمليات الاسترجاع. ومن السهل تسمية هذه العملية "ثقافية"، بيد أن الأمر يتوقف تمامًا على ما نعنيه بكلمة "اجتماعيًا" أو "متداول ثقافيًا"، وبالمعنى الدقيق للكلمة الذي استخدمه هنا، فإن الأفراد يمتلكون نماذج مستقلة متقاربة، تبدو ثقافية وتتألف من معلومات ثقافية، ولكنها لا تتداول صراحة بين العقول.

قارن ذلك بحالة وهم مولر لاير[8] Müller-Lyer illusion، حيث يظهر الخطان وكأنهما مختلفان في الطول، وهذا إنما أتى من اتجاه نهاياتهما المتشعبة. وقد تبين أن قابلية الانخداع بهذا الوهم ليست عالمية، فلا ينخدع به البالغون في الكونج سان Kung San ولا أطفال سوكو Suku (Segall et al., 1963)، فربما كان مرجع ذلك الوهم أنظمة الإدراك الحسي للغربيين التي اعتادت الزوايا في "عوالمهم النجارية" (Stewart, 1974)، وبقدر ما نعلم، لا يتداول المنخدعون بهذا الوهم قابليتهم للانخداع تداولًا اجتماعيًا، وهكذا تظل "الثقافة" تعليلًا غير كافٍ ها هنا أيضًا، وما إرجاع هذه التباينات إلى الثقافة إلا مبالغة في أهمية الثقافة وغض للطرف عن التداول الاجتماعي باعتباره عنصرًا أساسيًا في تعريف الثقافة (راجع McCauley & Henrich, 2006). ويمكن القول

(8) حالة من الخداع البصري يبدو فيها خط أكبر من آخر مساو له في الطول بسبب اختلاف شكل الرأس في كل منهما كما بالشكل الموضح. (المترجم)



بدلاً من ذلك: إن الترعرع في غرف ذات جدران متعامدة بين أرض وسقف يحوّر بعض التوقعات الإدراكية ويثبت أخرى بما يفضي إلى إدراك الوهم. وتوضح هذه الأمثلة صعوبة فصل المعرفة والثقافة والبيئة، فضلًا عن قياسها باعتبارها ظواهر معزولة تحليليًا، ويمكن القول باعتبار التجريب: إن الحبال السببية فيما بينها أكثر مراوغة. كما أنها توضح كيف يمكن لمحتوى ملكاتنا، العميق منها والسطحي، أن يتسق أو لا يتسق، وكيف يمكن أن يتسق أولا يتسق مع سمات البيئات الاجتماعية والطبيعية. ومع أخذ هذه المناقشة في الاعتبار، ننتقل الآن إلى المكونات الإدراكية الأعمق التي تعالج مفاهيم الآلهة لنميز بينهما وبين طائفة المعتقدات الصريحة السطحية التي يتشاركها الناس.

الكليات وماهية الآلهة

يندرج مفهوم الآلهة تحت نوع فرعي محدد من فروع المفاهيم الثقافية التي يتعلمها الأفراد من آبائهم وأقرانهم. ويرجع تباين الأفراد في معتقداتهم إلى طائفة متنوعة من العوامل، كالإلهام والطباع والأحوال الذاتية. ومع ذلك، يتميز مفهوم الآلهة في جميع أنحاء العالم بالاشتراك في كثير من الخصائص المستقرة المتوافقة مع النوع الأعمق من العمليات الإدراكية. والخطة التي يستخدمها علماء الدين الإدراكي هي تحديد عملية نفسانية تتوافق مع بعض خصائص مفهوم الآلهة ثم الإحالة إلى تلك العملية لتعليل تلك الخصائص. وهناك كثير من هذه النظريات التي تتنوع في وصف توافق الآلهة مع الأنظمة النفسانية المخصَّصة (أ) للارتباط والصلة (Granqvist et al., 2010)، و(ب) التسلسل الهرمي للهيمنة (Garcia, 2015)، و(ج) القلق من الموت (Becker, 1973; Jackson et al., 2018)، و(د) الحاجة إلى فهم العالم (انظر: Evans-Pritchard, 1965)، و(هـ) تلبية الاحتياجات العاطفية الأساسية (Turner et al., 2017). وبدلاً من مناقشة هذه الاحتمالات، أود أن أقدم تصورًا أعمق من الناحية التأسيسية في علم الدين الإدراكي، وهي أن الآلهة مفاهيم لفاعلين شبيهين بالإنسان أقوياء، يعلمون أحوال الشؤون الإنسانية ويعتنون بها.

تتميز الآلهة بأنها تشبه البشر من وجه (أي تميل إلى التجسيم) وتخالفهم من وجه في الوقت ذاته (Guthrie, 1980, 1995; Nyhof & Johnson, 2017; Shaman et al. 2018). وحتى عندما تُتصور الآلهة في هيئة حيوانية أو في هيئة تشتمل على أجزاء حيوانية، فإنها تظل في الأساس شبيهة بالبشر. فأنوبيس Anubis، الإله المصري الذي هدى الناس إلى الحياة الآخرة، كان له رأس ثعلب وجسم إنسان، ويلتقي شعب جيفارو Jõvaro الإكوادوري في شعائرهم التي يتناولون فيها نباتات مهلوسة بالحيوانات الروحية التي تظهر في الأحلام بصفتها أرواح الأسلاف (Harner, 1973, pp. 134- 138)، وعلى الرغم من تغيير الشكل هنا، فإن الروح ترتبط في النهاية بهيئة بشرية وتتواصل مع مؤدي الشعائر. وهكذا الحال في معظم المجتمعات؛ لا تُتصور الآلهة أفكارًا مجردةً أو أجسادًا غريبةً لا عقل لها أو اهتزازات مقدسة أو أفكارًا عابرة للأبعاد، بل تُتصور عقولًا لها مصالح واهتمامات.

ولأنهم عقول تشبه عقول البشر، فهم يميلون إلى فهم إشاراتنا التواصلية الرمزية، وحتى عندما يُعتقد في الكائن المقدس المطلق أنه قوة هائلة متدفقة، فإننا نرى مثل هذا التشبيه حاضر، فمن واكان تانكا wakan tanka السيوان[9] مانيتو manitou الألجونكويان[10] والطاو dao الصينية إلى أورندا orenda الإيروكوايانية[11] ومانا mana البولنيزيين[12] والكرما karma الهنود، كل

(9) واكان تانكا اسم يطلق على مجموعة الكيانات الإلهية في معتقد أهل أمريكا الأصليين المتحدثين باللغات السيوانية ويعني الروح الأعظم. (المترجم)

(10) مانيتو اسم يطلق على القوى الروحية في معتقدات الشعوب المتحدثة باللغات الألغونكوية، وهم السكان الأصليون في شمال أمريكا الشمالية. (المترجم)

(11) أورندا اسم يطلق على القوى الروحية في معتقدات الشعوب المتحدثة باللغات الإيروكوايانية. (المترجم)

(12) اسم يطلق على الطاقة أو القوى الروحية والشفائية المتغلغلة الكون في معتقدات السكان الأصليين في جزر البولينيا في المحيط الهادي. (المترجم)

هذه القوى المقدسة التي تتصور غالبًا على أنها "الروح العظيمة" أو "الطاقة" أو "القوة" تتصور كذلك بداهة على أنها كائنات فاعلة كلما تحدث الناس عنهم أو اتصلوا بهم باعتبارهم أدوات للآلهة. فعلى سبيل المثال، أظهرت دراسات أن من الناس من يرى أن الكرما "تعاقب" الأشخاص على سلوكيات معينة (White et al., 2018) ومنهم من يرى أن بوذا يستعمل الكرما لمعاقبة الناس (Purzycki & Holland, 2019). ويرى جورج سورد George Sword، أحد كبار السن في شعب لاكوتا (سيوكس)، أن واكان تانكا [وتعني حرفياً " الضخامة المقدسة"] حاضر في كل مكان وزمان، ويراقب كل شيء يفعله الفرد البشري، بل ويعلم خبايا فكره وما يدور في خَلَده، وأنَّه قد يرضى لأفعال الإنسان وقد يغضب" (Walker, 1991). وكانت إحدى الأعمال التعبدية التي تؤدى قبل مطاردة الثور الأمريكي تتضمن حرق البخور من رقائق الجاموس لإطلاق روح ثور "تذهب إلى واكان تانكا، لترضيه فيعين الصائد في مطاردته" (ص 77). ويتبين من هذه الأمثلة أن وصف القوة الكونية بأنها أداة للعقاب أو وصف القوة الخلاقة المتموجة بأنها عقل ذو تصورات وأهداف وحاسة شم يحدث بالطبع والسجية.

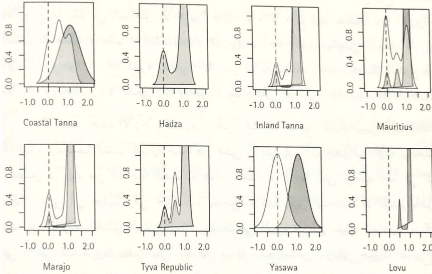
فما علة هذا الطبع؟ إن للإنسان أنظمة إدراكية ركبت لاستنتاج وتفسير عالمنا باعتبار الحالات العقلية. فمن أنظمة الإدراك العميق، تلك الآليات الإدراكية العامة التي تمكنا من استنتاج أن للأشياء والكائنات الأخرى عقول، ويُرى أن هذه الأنظمة أساسية بالنسبة إلى معتقدات الآلهة، وتسمى هذه الآليات أسماء مختلفة مثل: "قراءة العقل mindreading" و"نظرية العقل theory of mind" و"نظام القصدية intentionality system" (Baron- Cohen, 1995; Barrett, 1998; Guthrie, 1980; Johnson & Bering, 2006; Premack & Woodruff, 1978; Van Leeuwen & van Elk, 2019). والبشر ثنائيون بالطبع كذلك؛ فنحن نفصل العقل عن الجسد على نحو منهجي، ففكرة وجود عقل لا جسد له ظاهر فكرة غير مستبعدة في تصوراتنا (Chudek et al., 2017).

لا تتصف جميع الآلهة بالعلم الكلي (أي العلم الشامل) صراحةً، وحتى الآلهة الذين يُتصور فيهم ذلك لا يخلو تصورهم من اضطراب. فبعض الآلهة غافلون تمامًا، وبعضهم يمكن خداعه والتلاعب به لتحقيق غايات بشرية. ففي جمهورية تيفا بجنوب سيبيريا، لا يُنظر إلى الأرواح عمومًا على أنها تعلم كل شيء على الأرض، بل يتقيد علمها بالمناطق والموارد المحلية، ولما سُئل راع: أتعلم الأرواحُ ما يقع في المناطق الأخرى؟ قال: لا، لا علم لهم بذلك، أما الأرواح المقيمة هناك فتعلم (Purzycki, 2010). وقال أحد الموسيقيين التيفان: "إن الإيمان بوجود أرواح كثيرة منطقي أكثر من الإيمان بإله واحد؛ فهناك الكثير من الأنهار والجبال، ولا يمكن لإله واحد أن يقوم على كل شيء" (Levin, 2006, p. 29).

ولا تعبر هذه الآراء بالضرورة عن اعتقاد جميع التيفانيين (Purzycki, 2016)، ولكنها تشير إشارة صراحةً على الأقل إلى أن اتصاف الإله بالعلم المطلق لا يهم من الناحية النفسانية طالما تعددت الآلهة التي تراقب أبدًا في كل مكان على أي حال. وفي حالات، يمكن للآلهة غير المحلية أن تعلم بأمور الناس، فالإله الخالق المنفي لماتسيجينكا في البيرو، على سبيل المثال، يسكن في الأفق البعيد ولا يقدر على التفاعل مباشرة مع الناس، ولكن حيوان المدرع، الساعي بينه وبين القرى، يمده بالأخبار عن الوقائع المحلية، وبذلك صار الإله المنفي على علم بما يقع (Caissa Revilla Minaya, personal communication, 2018).

ومع أن الأخبار الكمية المحررة نادرة، فمن الظاهر أن الآلهة تتصف في الجملة بأنها أعلم من الناس، فلديهم إمكانية الوصول إلى معلومات يتعذر على الناس الوصول إليها حالًا. ويوضح الشكل 5,2 سلسلة من مخططات الكثافة التي تصور الردود على جملة من الأسئلة حول مدى اتساع علم الآلهة (عادةً اثنان في كل موقع) في ثمان عينات (Purzycki et al., 2016b). وكان اختيار الإلهين على أساس أن أحدهما يتصف بكونه عالمًا ومعاقبًا وأكثر اهتمامًا بالأخلاق البشرية (ويشار إليه باسم "الإله الأخلاقي")، وأما الآخر فكان إلهًا

محليًا مهمًا أيضًا ولكنه أقل نسبيًا من حيث اتصافه بالعلم والمعاقبة والاهتمام بالأخلاق (ويشار إليه باسم "الإله المحلي"). ومن الأسئلة: هل يمكن لهذه الآلهة أن تعلم ما بداخل عقول الناس؟ وهل تعلم الآلهة ما يجري في الأماكن الأخرى البعيدة عن أماكن إقامة المشاركين؟ وكانت إجابة معظم الناس داخل المجتمعات وخارجها بالإيجاب لكلا النوعين من الآلهة.



الشكل 2.5 مخطط الكثافة لقياس سعة معرفة 15 إلهًا في 8 مواقع ميدانية. ومثلت البيانات في عنصرين ثنائيين (نعم = 1، لا = 0) لقياس معرفة الآلهة بأفكار الناس وأحوالهم، وكذلك قياس أعمال الناس الذين يسكنون موقعًا بعيدًا جغرافيًا للآلهة الأخلاقية (باللون الغامق) والآلهة البارزة محليًا (باللون الأبيض). وتشير الخطوط المنقطة إلى قيم الصفر لكلا السؤالين. وكان الإله الأخلاقي لساحلية تانا Tanna وماراجو Marajö وياساوا Yasawa هو الإله المسيحي. ولاحظ أن لوفو Lovu يفتقر إلى بيانات الإله المحلي، وأن توزيعات الهدزا Hadza تنطبق على نفسها تمامًا.

وكانت الاستثناءات مع الآلهة المحلية في ياساوا Yasawa (McNamara & Henrich, 2018) وموريشيوس Mauritius (Xygalatas et al., 2018)، الذين كانت إجابتهم بصيغة ثنائية (أي بقمتين). فمن المحرم في كلا المكانين عبادة الأرواح المحلية المختارة، بخلاف المواقع الميدانية الأخرى، وقد يكون لذلك أثر في الردود إذا ما حاول أصحابها إظهار الآلهة في مظهر أقل قوة مما يُعتقد أو يُستنبط (ومن ثمّ كبت الحدس الأعمق عن الآلهة)، ولكن هذا مجرد احتمال واحد. وبعض الآلهة الهدزا، مثل هاين Haine وإشوكو Ishoko، يُمَثّلون غالبًا بالشمس والقمر (Apicella, 2018; Power, 2015)، وباعتبار كونهما أجرامًا سماوية، فقد يُعتقد فيهما القدرة على رؤية كل شيء بمقتضى مواقعهما من الأرض، وليس بسبب أي اعتقاد ثقافي واضح خاص عن اتساع علمهما. وهناك كثير من التعليلات المحتملة، ولكن التكهنات والمجادلات لن تكون بقوة الأخبار الجيدة والتحليل المحرر لها والتنظير، وبذلك يكون معالجة هذا السؤال مشروعًا مهمًا.

ومن المرجح أن قدرتنا على التعقيل[13] تسهّل علينا التفكير فيما يدور في عقول الآلهة وفيما يعلمون، وإذ كان نمو أنظمة التعقيل تتباين بين المجتمعات (Shahaeian et al., 2011)، فلا تزال مسألة توافق نمو التعقيل العام مع التدين والإدراك الديني أمرًا غير واضح. فبعض الأبحاث تشير إلى أن الأصل في تفكيرنا في العقول الأخرى أن نتصورها أقرب عمومًا إلى العلم المطلق منها إلى الجهل. وأشارت جملة متنوعة من الدراسات التجريبية إلى أن الأطفال الصغار يفترضون العالم الشامل في كل الفاعلين عادةً (بما في ذلك الناس)، ثم إذا كبروا قليلًا قصروا العلم الشامل على الآلهة (والأصدقاء التخيليون) دون أمهاتهم وسائر الفاعلين (Barrett et al., 2001; Heiphetz et al., 2016; Knight et al., 2004; Wigger, 2016; Wigger, Paxson, & Ryan, 2013)، وذلك يعني أن الخبرة

(13) التعقيل هو القدرة على تصور الأشياء عاقلة وفهم حالاتها العقلية كالرغبات والعواطف والنوايا والأفكار (المترجم)

تهذّب هذا الإسناد المفرط للعلم لما هو بعيد عن العقول الواقعية، وتستثني عقول الآلهة. ومع ذلك، فإن التفكير الاستدلالي الصريح في لوازم العلم المطلق أمر مرهق للغاية بالنسبة إلى الأطفال (Lane et al., 2012, 2014) والكبار (Barrett, 1998; Purzycki et al., 2012; Purzycki, 2013) على حد سواء[14].

وهنا جملة مهمة من الرؤى التي يحللها الفن حاليًا: **يميل البشر إلى الاستنتاج طبيعيًا أن الفاعلين يعلمون أكثر مما هم عليه في واقع الأمر، ثم ينقطع هذا التفكير بالنسبة إلى الفاعلين الذين هم من لحم ودم مع نمو الإنسان، ويبقى كما هو بالنسبة إلى الآلهة. وليس من اليسير التفكير في مقتضيات صفة العلم المطلق الكامل، ولكنها مع ذلك تتفق مع مسلّماتنا بأن الآلهة أعلم منا.** ولاستيعاب هذه المشكلة، اعتبر التمييز بين نوعي الإدراك السابق ذكرهما: السطحي والعميق. فمن حيث الاعتقاد، يسهل جدًا تلقين صفة العلم المطلق والتعبير عنها: **الله يعلم كل شيء**. وقد يصرح بذلك الأعداد الغفيرة من المؤمنين، لكنهم لا يقدرون على التفكير في ذلك تفكيرًا منهجيًا ثابتًا. فاعتقاد "الله يعلم كل شيء" اعتقاد من نوع الإدراك سطحي، وفكرة أن إلهًا يعرف كل شيء صارت ممكنة بفضل أنظمة التعقيل، ومع ذلك، فإن استخدام عمليات

(14) وفي ورقة لمؤلف هذا الفصل قال فيها: "لقد فحصت الدراسات الإدراكية للمعتقد الديني الفروق بين ما تنسبه المذاهب الدينية إلى الله، وهو ما يطلق عليه الصواب اللاهوتي، وكيف يفكر الناس فعليًا في الله. فإذا سئل الناس صراحةً عن الله، فإنهم يميلون إلى تقديم وجهات نظر صحيحة لاهوتيًا، فيصرحون أن الله عالم بكل شيء وقادر على كل شيء. وإذا طبق عليهم مقاييس أكثر دقة تجدهم يميلون ضمنيًا إلى نسبة قيود بشرية إلى الله، مثل عدم القدرة على إجابة دعاء فردين مختلفين في ذات الوقت. فمع أن الله وغيره من الفاعلين الخارقين وصفوا بالعلم المطلق والوصول غير المحدود إلى المعلومات النافعة اجتماعيًا socially strategic information، فالناس يتصورونهم ويعالجون مفاهيمهم إدراكيًا في الوقت الآني كفاعلين اجتماعيين بشريين مقيدين بقيود معرفية وجسدية شبيهة بقيود الإنسان". (المترجم)
انظر
Purzycki, B. G., Finkel, D. N., Shaver, J., Wales, N., Cohen, A. B., & Sosis, R. (2012). What does God know? Supernatural agents' access to socially strategic and non- strategic information. Cognitive Science, 36 (5), 846- 869. doi:10.1111/ j.1551-6709.2012.01242.x

إدراكية أعمق للاستدلال الثابت لهذا الاعتقاد السطحي ليس بالأمر الهين[15]. وأيضًا، قد تتجه أذهان الناس إلى وصف الآلهة بأنهم أعلم من الناس العاديين، لا لأن الناس لقنوا ذلك، ولكن لأنه مقتضى الحالة الافتراضية الإدراكية التي لم يُتخلّص منها خلال عمليات التنشئة الاجتماعية، وإذا كان ذلك كذلك فهل ينطبق الشيء ذاته على اهتمامات الآلهة الأخلاقية؟

الآلهة مهتمون

نعم قد تعرف الآلهة أكثر من البشر، ولكن ما الذي يهم في ذلك؟ إن أحد مجالات المعلومات التي قد تميل الآلهة إلى معرفتها خاصةً (أي التي نميل نحن ميلًا خاصًا إلى إلحاقها بالآلهة) هي ما تسمى "المعلومات النافعة اجتماعيًا socially strategic information " (Boyer, 2000). وتمثل هذه المعلومات كل ما "تستعمله الأنظمة العقلية في تنظم التفاعل الاجتماعي" (Boyer, 2001, p. 152)، والتي في السياق الصحيح قد تكون أي شيء تقريبًا. فمن المهم أن تعرف من هو المصاب بمرض هوس السرقة الذي لا يحتمل، ومن النافع معرفة من يمكنك الاعتماد عليه في كتم خفيّ أسرارك وأشدها قبحًا، ومن المهم أيضًا معرفة من الثري، ومن بيده السلطة، ومن الذي يفشي الأسرار إلى الغرباء. أما بوير فيرى أنه ليس من الضروري أن تعرف الآلهة صراحةً (أي ثقافيًا وسطحيًا) مثل هذه المعلومات، فهذا عمل عملية إدراكية أعمق. وفي الجملة، إذن، قد تكون الآلهة مهيئة لنسبة ما يسمى "بالوصول المثالي" إلى المعلومات المهمة إليها، سواء عُدّ ذلك صراحة ضمن العلم المطلق أم لا، وهذا ما يجعل لهم المنزلة الخاصة في عقول الأفراد.

فما مدى عمق الارتباط بين الآلهة والمعرفة النافعة اجتماعيًا؟ تشير بعض

(15) وذلك لمعارضة الحدس الذي مستقرة الإدراك الأعمق لكثير من مقتضيات الصفات إلهية ومنها العلم، ومبدأ تلك المخالفة محدودية العقل البشري الذي يستمد أكثر تصوراته من المحسوسات المقيدة بمقولتي الزمان والمكان، وفي كتب علم الكلام مثلًا أمثلة كثيرة في باب الصفات الإلهية تخالف ما يتبادر إلى حدس الإنسان العادي (العامي). (المترجم)

الأبحاث إلى وجود صلة قوية بين الإحساس بالعقول عمومًا والإدراك الأخلاقي[16] (Gray et al., 2012)، ومن الباحثين من يرى أن العلاقة بين الدين والأخلاق قوية جدًا (McKay & Whitehouse, 2015). وفيما يتعلق بمعالجة الإدراك المعلومات عن علم الآلهة، فقد وجدت دراسة من الدراسات التي يراعى فيها زمن الاستجابة a response-time study (Purzycki et al., 2012) أن الناس عندما سئلوا عن أربعة فاعلين مختلفين متصفين بالعلم المطلق (الله وسانتا وحكومة المراقبة وكائنات فضائية تراقب الأرض) كانوا أسرع في الرد على الأسئلة المتعلقة بالمعلومات النافعة اجتماعيًا (مثل: "هل يعلم س أن ص يسرق البنوك؟") من الأسئلة المتعلقة بالمعلومات الاعتيادية (مثل: "هل يعلم س أن ص لديه حذاء أزرق؟"). وفي دراسة أخرى (Purzycki, 2013)، كانت إجابة المسيحيين الأمريكيين الذين صرحوا باعتقادهم في علم الله الشامل لكل شيء= أشد حسمًا عندما طُرحت عليهم أسئلة نافعة اجتماعيًا على خلاف الأسئلة العادية (أي أن الله قد يعلم كل شيء، ولكنه أكثر علمًا بالسلوك الأخلاقي).

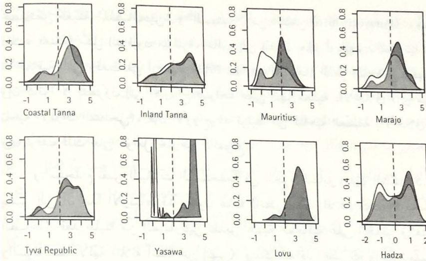
فما مدى سطحية وانتشار الربط بين الآلهة والمصالح الأخلاقية؟ يناقش البعض هذه النقطة على أسس نظرية (Johnson, 2015; Norenzayan, 2013)، ويبحث آخرون المسألة تجريبياً. ومن هؤلاء بوم (2008) Boehm الذي مسح مسحًا إثنوجرافيا جماعات بدوية (أي مجتمعات تعتمد على التقاط الثمار والصيد البري والبحري) ووجد أن جميع الآلهة المرصودة تهتم ببعض السلوكيات الأخلاقية المذمومة (كالغش والقتل والسرقة وما إلى ذلك)، إلا أن معاقبتهم واهتمامهم الأكبر كان من نصيب انتهاكات ما أسماه بالتابوهات "غير الأخلاقية" (وهي قضايا متعلقة بالشعائر والوطء والولادة وما إلى ذلك). فيرى التوفيون[17] Tyvans صراحة أن الأرواح المحلية تهتم بالشعائر وحفظ الموارد، وهناك القليل من التداخل المفاهيمي بين هذه المعتقدات وبين ما يرونه من

(16) تشير "الأخلاق" هنا إلى معايير التصرفات بين الأفراد مع ما يصحبها من كلفة أو منفعة للآخرين. واعتبر المقتضيات السلوكية لما يسمى بالتحيز الأخلاقي لعقول الآلهة.

(17) مجموعة تنتمي إلى العرق التركي ويسكنون سيبيريا ومنغوليا والصين. (المترجم)

خصائص معيّنة "للصالحين" و"السيئين" من الناس (Purzycki, 2016). ومع ذلك، فعندما سُئل التوفيون مباشرة، مالوا إلى القول بعلم أربابهم بالسلوكيات الأخلاقية التي وقعت في أرضهم (Purzycki, 2013). وهنا اللغز المعضل: فهم وإن كانوا لا ينظرون إلى الأرواح صراحة على أنها معنية بالأخلاق (أي من ناحية الإدراك السطحي)، فإن الأرواح قد ترتبط من الناحية العميقة بالأخلاق، وإن توقف ذلك على عوامل خارجية كالموقع.

وباستخدام نفس البيانات المستخدمة في الجزء السابق، فإن الشكل 3.5 يشير إلى أن هذا الارتباط قد يكون عامًا (انظر أيضًا .Purzycki, et al تحت الطباعة). فقد طلبنا من المشاركين تقدير أهمية المعاقبة على الكذب والقتل والسرقة عند الآلهة (ثلاثة أسئلة عن إلهين). وتذكر أنه قد اختير إله واحد تحديدًا بناءً على سعة اهتمامه الأخلاقي ومعاقبته وعلمه (وهو التوزيع الملون باللون الغامق في الشكل). والحق أن هذه الآلهة "الأخلاقية" صراحةً غالبًا ما يكون اهتمامها "بالأخلاق" أكثر من الآلهة المحلية المهمة. ومع ذلك، فإن الآلهة المحلية يُنظر إليها غالبًا على أنها مهتمة أخلاقياً أيضًا، وإن بدرجة أقل. وحتى عندما يُعتقد صراحة أنها معنية بأمور أخرى، ومرة أخرى نستثني موريشيوس Mauritius وياساوا Yasawa، فإن معظم الردود جاءت على المقياس أعلى من علامة المنتصف (2 لمعظم المواقع).



الشكل 3.5 يظهر اهتمام الآلهة الأخلاقية في 8 مواقع ميدانية. ومثّلت البيانات (مقياس من 0 إلى 4) في 3 عناصر تقيس الاهتمامات الأخلاقية للآلهة الأخلاقية (وهي التي بالون **الأسود**) والآلهة البارزة محليًا (وهي التي باللون **الأبيض**)، وتقع الخطوط المتقطعة في منتصف المقياس. وكان الإله الأخلاقي لساحلية تانا Tanna وماراجو Marajó وياساوا Yasawa . ولاحظ أن موقع لوفو Lovu يفتقر إلى بيانات الإله المحلية وأن توزيعات الهدزا Hadza على مقياس مختلف (-1، 0، و1).

تتوافق هذه البيانات مع الفكرة القائلة إن أكثر الناس، تحت المستوى الثقافي السطحي، يجنحون إذا سُئلوا عن اهتمامات الآلهة إلى التفكير فيها باعتبارها أخلاقية، فقد لا يتحدث الناس عن الآلهة المحلية باعتبارها مهتمة بالشؤون الأخلاقية، ولكنهم إذا سئلوا صراحة أسئلة محددة، فمن الممكن أن تتقارب الردود بسبب الارتباط الإدراكي الأعمق بين الفاعلية والإدراك الأخلاقي[18]. وربما يكون ذلك إسقاط لاشمئزاز الأفراد من السلوك غير

(18) ولا شك أن التحيز قد يكون متأثرًا بطريقة ما بالتقاليد الأخلاقية الأكثر صراحة الموجودة في هذه المجتمعات، وقد بين بورزيكي Purzycki وزملاؤه (تحت الطبع) أن التحيز يبقى حتى بعد عزل تأثير الارتباط بالآلهة الأخلاقية. وباعتبار علم الإدراك - وهو الاعتبار الذي أرغب في الالتزام به هنا - فإن السؤال: لماذا يؤثر التعرض لإله أخلاقي بطريقة أو بأخرى على نماذج الآلهة المحلية؟ لا يزال يتطلب تفسيرًا أعمق (على سبيل المثال، لنفترض أن الناس

الأخلاقي على الآلهة. وإذا كان كذلك، فينبغي أن نرى أنماطًا مماثلة لأشياء أخرى يقوّمها الناس خارج النطاق الأخلاقي (مثل: هل من المرجح أن يستنتج عشاق موسيقى الجاز أن الله يحب ماكس روتش Max Roach؟) ومع ذلك، وكما نناقش في الجزء الأخير، لا يتبين أن النماذج الثقافية الصريحة لاهتمامات الآلهة هي مجرد إسقاطات فردية، بل هي متوافقة مع الاهتمامات الجماعية.

الآلهة قادرون

لا شك أن الآلهة نافعة من حيث عقلنة سلوكنا، ويبدو أيضًا أنها تسوق أفعالنا وتهذبها بما تتصف به من مراقبة ساهرة (Krtket al., 2016; Yilmaz & Bahçekapili, 2016; cf. Northover et al., 2017)، وبما لها من وعيد بالعقاب أو سلب الأمن من الأذى (Johnson, 2005; Purzycki et al., 2016b)، ووعد بالجزاء، وغير ذلك من التأثيرات والقوى الخاصة التي بها تبرز إدراكيًا ويجعلها أهلًا لأن تُتقى.

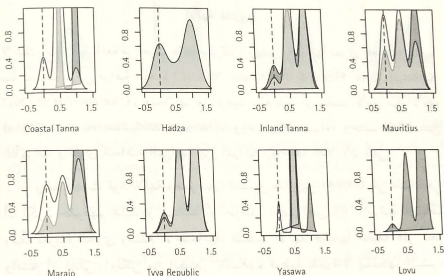
ولقد أفضت قوة الآلهة وغموضها النسبيين بداروين (2004) إلى الشك في أن تكون حقوقهم علينا و"مهابتنا أو خوفنا" منهم (ص 140) مرتبط ارتباطًا وثيقًا بغريزة الخزي والندم الاجتماعية. فليست الآلهة جميعها مخيفة على نحو واضح أو فعلي، ولكن من الظاهر اتصافهم قاطبةً بقدرة لا يملكها البشر، ولذلك فهم يتصورهم الناس كائنات لا يحسن العبث معها إذا أتيحت الفرصة. وبسبب هذه القدرة النسبية، فقد نرى أيضًا أن تلبية رغباتهم، إذا عُبر عنها، واجبة وجوبًا خاصًا، ولو لم يكن من ذلك إلا الحفاظ على سمعتنا في أعينهم وحسب. وتقول إحدى الروايات إن شعب الجوي[19] G/wi بالكالاهاري[20] لا

لا يخبرون بعضهم بعضا: إن الإله ص يجب أن يهتم بالأخلاق لاهتمام الإله س بها، إذا افترضنا ذلك فما هي العملية المسؤولة عن هذا الاستنتاج؟).

(19) الجوي G/wi اسم للهجة من لغات الكو Khoe languages التي يتحدث بها أهل جنوب أفريقيا الأصليين. (المترجم)

(20) منطقة صحراوية تقع في جنوب أفريقيا. (المترجم)

يتعبدون لإلههم الخالق الأعلى إنأديما N!adima. وهم مع ذلك يقدمون شعائرا للعواصف الرعدية والظواهر السماوية (كالقمر الجديد والشمس) "من أجل إظهار خلو الإنسان من الغطرسة، ومن ثم اتقاء غضب [إنأديما N!adima]" (Silberbauer, 1972, p. 319). وحتى الآلهة التي لا يُعتقد أنها تتدخل مباشرة أو على علم بشؤون الإنسان، كما ذكرنا في حالة ماتسيجنكا Matsigenka، يمكنها أن "تتسبب" في حدوث سلوكيات معينة.



الشكل 4.5 عقاب الآلهة في 8 مواقع ميدانية. ومثّلت البيانات في عنصرين ثنائيين يقيسان: معاقبة الآلهة الأخلاقية (وهي باللون الأسود) والآلهة المحلية (وهي باللون الأبيض). والخطوط المتقطعة تقع في الحد الأدنى من المقياس. وكان الإله الأخلاقي لساحلية تانا Tanna وماراجو Marajó وياساوا Yasawa هو الإله المسيحي. ولاحظ أن لوفو Lovu يفتقر إلى بيانات الإله المحلي، وأن توزيعات الهدزا Hadza تتداخل تمامًا. ولاحظ أيضًا أن هناك تداخلًا أكبر في توزيعات موريشيوس وياساوا مقارنة بالأرقام السابقة.

ولأن الآلهة قادرة ومهتمة، فقد يجنح الناس إلى تصور الآلهة على أنها قادرة على الإضرار بالناس ولو بواسطة (كالكرما أو الحظ). ويوضح الشكل 5,4 ما يمكن أن تكون عليه "عقوبات" الآلهة العالمية. وكانت الأسئلة: أتعاقب الآلهة

الناس على أعمالهم أو هل لها يد فيما يَعرِض للناس بعد مماتهم؟ وكان جملة الردود على أسئلة معاقبة الآلهة التي أجابت بالإثبات في هذه المواقع الميدانية ولعدد 15 إلهًا= أكثر من التي أجابت بالنفي. وقد يرجع ذلك جزئيًا إلى أننا اخترنا الآلهة المهمة محليًا بناءً على تقويمات الآلهة المدرجة بحرية في كل موقع ميداني. فإذا "وجدت" مثلًا معتقدات في أرواح وآلهة كثيرة في موقع ميداني معين ولم يذكر الناس من بين هؤلاء الآلهة والأرواح إلا القليل من الآلهة البارزة، فقد يدل ذلك على التحيز في التذكر (أي إن الآلهة التي تعاقب من السهل تذكرها) أو على جهل عام بالآلهة الدينية؛ فربما لا يتذكرها الأفراد لندرة تعرضهم لها (انظر الإطار 1.5).

الإطار 1.5

الإدراك والخبرة والتناقض اللاهوتي. رثى سبيرو (1987) Spiro حماقة "الخلط بين درس المدرسة الفلسفية ومعتقدات وأفعال المجتمع الديني" (ص 194). والحق أننا إذا أردنا أن نفهم نظامًا دينيًا، فلنحذر من التعويل رأسًا على حكيم أو كاهن أو عالم لاهوت أو شامان أو نص مقدس، لأسباب عدّة. أولاً: لأن التصورات المتحصل عليها من هذه المصادر الرسمية لن تعبّر كثيرًا عن الطريقة التي يفكر بها أو يسلكها المتدين العادي. فالمعارف المتخصصة يعبر عنها وتنمو وتتداول بشروط خاصة تحفظ كيانها. ثانيًا: تصعّب التناقضات بين المصادر الرسمية تعيين التصور "الرسمية" الفعلي بثقة ما لم يستعان بالتحليلات المناسبة. ولقد لقي العلماء واللاهوتيون صعوبة بالغة في التصالح على تصور للعلم المطلق (Abbruzzese, 1997; Kapitan, 1991). ثالثًا: قد تتعارض المصادر الدينية الرسمية مع نفسها. فبالإضافة إلى التباين العملي في السعي الذي يبذله الأفراد لفهم دينهم وأنواع المتعارضات التي يطرحها الخبراء المتنافسون، فإن بعض المتعارضات بين التصورات الرسمية للمعتقد والفعل الديني ترجع إلى الكيفية التي تعمل بها عقولنا (Barrett 1998, 1999; Slone, 2004). فقد نقول إن الله يعلم كل شيء وفي كل مكان لأن هذا ما قاله بعض الوعاظ، كما أن الكتاب المقدس يشير إلى ذلك (أحيانًا). ومع ذلك، من السهل جدًا أن نتصور أن الله "يسمع صلواتنا" (كما لو كان لا يستطيع توقع أفكارنا دون أن تكون مسموعة) أو "ينزل من السماء" (وكأنه مقيد مادي بعالم ما). فتشير هذه المتعارضات إلى أننا نستعمل طرائقنا الطبيعية التي نستعملها عند التفكير في الفاعلين الواقعيين - لاسيما البشر - للحديث عن القدرات الإدراكية الحسية للآلهة.

لقد ناقشنا في هذا القسم أسسًا إدراكية للاعتقاد في الآلهة. فالآلهة والأرواح والأشباح وغيرهم من الفاعلين الروحيين تُصوّر على أنها عقول لها

قدرة على معرفة السلوك البشري ومهتمة به. كما يميل تصور الآلهة أيضًا إلى تمثيلها على أنها أقوى من البشر العاديين، وأميل إلى محاسبة الناس، على الأقل بالنسبة إلى الحالات التي شملتها الدراسة هنا (راجع: Barrett et al., 2019). ومن الممكن إسناد مبدأ هذه المسلمات بسهولة إلى التفاعل بين البيئات الاجتماعية والملكات الإدراكية العميقة، أما تعليل تفاصيل هذه التفاعلات فالبحث فيها قليل في الفن. ومع ذلك، يمكن لهذه الطائفة الأساسية من العمليات الإدراكية أن تساعدنا أيضًا في تفحص بعض التنويعات المحيرة بين المعتقدات الدينية بالسؤال عن الزمان والمكان والسبب الذي صارت فيه هذه الأنظمة الإدراكية منخرطة في "الحياة البرية"[21] (Hutchins, 1995).

مستقبل الإدراك والتنوع والإيكولوجيا

تتضمن الإيكولوجيا التقصي لمعرفة كيفية توزيع الطاقة في نظام معين، وعليه فإن دراسة إيكولوجيا الدين تهتم بكيفية مساهمة المفاهيم والأعمال الدينية في توجيه تدفقات الطاقة (أي التكاليف والفوائد) في مجتمع معين (Reynolds & Tanner, 1995; Sosis & Bulbulia, 2011). ويتبين مما سبق أن أكثر الأبحاث في علم الدين الإدراكي تصاغ ضمنيًا صياغة إيكولوجيًا. ولقد كان تصور داندراي D'Andrade، الذي استشهدت به في مقدمة الفصل، تصورًا إيكولوجيًا بقدر ما ترسّخ العمليات النفسانية التمثيلات الثقافية ومن ثم تقلّل التباين بموجب التشابه المشترك بينهما (أي أنها أقل كلفة من حيث الاكتساب والتعلم)، وتعمل العمليات والأعمال الإدراكية كصمامات لتدفق المعلومات. وهكذا تؤدي الآلهة والأعمال الدينية وظيفة الصمامات في أنظمة الطاقة من أوجه عدة (McCullough & Willoughby, 2009; Morgan et al., 2016; cf. Schjoedt et al., 2013).

(21) يشير المؤلف هنا إلى عنوان كتاب الأنثروبولوجي الأمريكي إدوين هتشينز الإدراك في الحياة البرية Cognition in the Wild وقصد هتشينز الإدراك الذي يتشكل ثقافيًا ويتكيف في البيئة العادية اليومية بعيدًا عن المختبرات ومحدداتها. (المترجم)

وترتبط الآلهة أيضًا بالأعمال التي تتوسط توزيع الطاقة مباشرةً في شكل موارد قابلة للاستهلاك. وأما لماذا نربط مثل هذه الوساطات بالآلهة؟ وكيف تكون العمليات الإدراكية مسؤولة عن نشأة مثل هذه الارتباطات؟ وكيف تنتج العمليات الإدراكية العميقة معتقدات سطحية طافرة تنتشر انتشارًا واسعًا؟ وما نوع الحالات الإدراكية التي تجعلنا أكثر تقبلاً لاعتمادها؟ وكيف يقوم الفعل العقلي لتمثيل الآلهة بإعادة توجيه الموارد؟ هذا ما سأتناوله فيما تبقى من الفصل.

تخيل وجود تقنية تتميز بأنها: (أ) تستحث الناس حثًا سريعًا إلى التصرف بجعلهم يعتقدون أنهم مراقَبون ومحاسبون على ما يفعلون و(ب) تتكون جزئياً من مفاهيم حدسية يصعب دحضها، و(ج) تستغل الإدراك الأخلاقي وإحساسنا بالواجب. وتخيل أن تكون قادرًا على تشغيل هذا النظام كلما أطلت مشكلة برأسها مما لا يصلح معها إلا العمل الجماعي والردع. آمل أن يكون ظاهر لديك الآن أن هذا النظام ليس إلا الآلهة. فالغالب على الآلهة وما يُعمل لها من أعمال أن تكون ملائمة لدفع المفاسد التي يقاسيها الناس. وأيضًا، يشير التباين في الآلهة إلى معالجتهم المتغيرة بتغير مستحدثات الاضطرابات في النظام الاجتماعي. وكما نوقش أعلاه (انظر قسم "الآلهة عقول")، فإن في مفاهيم الآلهة ما "يتلاءم" مع العمليات الإدراكية الأعمق المسؤولة عن التعقيل، وكذلك "تتلاءم" مفاهيم الآلهة - سواء على نحو مبتذل أو مهم- مع العوامل الموجودة في البيئات الاجتماعية والطبيعية التي يعيش فيها الناس. والحق أن كثيرًا من المعتقدات والأعمال الدينية تتقارب بعيدًا عن التواريخ الاجتماعية المشتركة (Botero et al., 2014; Watts, Greenhill, et al., 2015). فكيف يساعدنا الإدراك على تفسير مثل هذه الظواهر؟ لا يزال هذا الموضع يعوزه الفهم الجيد[22]. وبطبيعة الحال، فإن "الملاءمة" البيئية لمفاهيم الآلهة ملاءمة عقلية

---

(22) وإذ يرى البعض أن الآلهة والأعمال الدينية تقلل فعليًا من آثار هذه الاضطرابات (Purzycki et al., 2014; Shariff et al., 2014; Sosis & Alcorta, 2005; Wilson, 2002)، لكني سأعتني هنا بتوضيح العمليات الإدراكية التي هي أساس معالجة الآلهة لمثل هذه الاضطرابات.

بقدر توافقها مع الملكات الأعمق، أما الدراسة الدقيقة للعمليات الإدراكية المحلية الفردية التي تساهم في الأنماط العالمية لا يزال بعيدًا عن متناولنا (وفي حالات، بعيدًا عن اختصاصنا). والخطوة الأولى المستقبلية والمعقولة إذن هي الوقوف على كيفية توافق المعتقدات مع مدخلات البيئات الاجتماعية والطبيعية.

من غانيشا Ganesha ذي رأس الفيل[23] في الهند إلى القندس العملاق ويشبوش[24] Wishpoosh في شمال غرب المحيط الهادئ الأمريكي، تُصَّور الآلهة بطرق لا حصر لها وتُنتزع تصوراتها بوضوح من سمات البيئة الطبيعية. ولا ريب أن الناس لا يؤلّهون الأفيال أو القنادس، حيث لا وجود لهذه الحيوانات في أرضهم، إلا بتأثير خارجي ومعالجة داخلية مقابلة وتداول جماعي لاحق. ولبيان ذلك، تأمل العنكبوت، وهو كائن مهم في قصص الطوائف المتنوعة الناطقة بالسيوان في السهول الأمريكية العظمى (ويطلق عليه إكتومي Iktomi ونكتومني Unktomni وإنكتومني Inktomni، إلخ)، وتتصف سجيته، مثل كل المحتالين، بأنها تجمع بين كونها مضحكة ومزعجة وذكية وحمقاء وطائشة ولكنها أيضًا تبرز للبشر بعضًا من أهم جوانب ثقافتهم. فالمحتالون يصوَّرون على أنهم بشر أقحاح ميالون للسرقة لما لهم من نهم لا يشبع (;Erdoes & Ortiz, 1999 Hyde, 1998). وفي أوماها نبراسكا، يصور إكتيناكي[25] Ictinike على أنه قرد، مع أن القردة ليست من السكان الأصليين لأمريكا الشمالية (Welsch, 1981). والتعليل الجزئي لهذا أن أوماها دمجت القرد في الآلهة بعد رؤية القرود في السيرك الذي كان يسافر في جميع أنحاء السهول الكبرى (-Mark Awakuni Swetland, personal communication, 2005). وقد يكون تشابه القرود مع البشر وبراعتهم في اللعب أنسب من الناحية النفسانية المفاهيمية للشخص المحتال من العناكب؛ وقد يكون ذلك جزء آخر من تعليل اللغز[26].

---

(23) غانيشا Ganesha إله من آلهة الهندوس له رأس فيل وجسم إنسان. (المترجم)

(24) وحش أسطوري عملاق في عقيدة السكان الأصليين للقارة الأمريكية الشمالية. (المترجم)

(25) ابن إله الشمس المخادع في عقيدة شعب السو من السكان الأصليين لأمريكا الشمالية. (المترجم)

(26) وفي الأدب الصيني، يعتبر القرد صن ووكونج Sun Wukong المخادع الخبيث. قد يكون

ومن التوافقات مع البيئة الخارجية ما هو مهم، فقد أظهرت أبحاث ارتباطًا بين تربية الأطفال والاعتقاد في الحالة المزاجية المنسوبة إلى الآلهة (الخيرة والخبيثة)[27] (Lambert et al., 1959; cf. Spiro & D'Andrade, 1958). ويبدو أن توزيع سلطة صانعي القرار في المجتمعات (من السلطة المستبدة تمامًا وإلى الديمقراطية الموزعة الصريحة) يتوافق مع المعتقدات الدينية وتوزيع السلطة المقدسة (Peregrine, 1996; Swanson, 1960; Wallace, 1966). والبعض يدرس أثر الثروة المادية في نشأة المعتقدات في الآلهة الأخلاقية وزيادة تقبلها (Baumard et al., 2015; Mullins et al., 2018; Purzycki, Ross, et al., 2018). ومن الأبحاث الطويلة الأمد بحث العلاقة بين الإيمان بالآلهة المهتمة بالأخلاق والتعقيد الاجتماعي (Johnson, 2005; Norenzayan et al., 2016; Peoples & Marlowe, 2012; Purzycki et al., 2016b; Watts, Greenhill, et al., 2015).

إن الاهتمامات الصريحة للآلهة في جميع أنحاء العالم تدور غالبًا حول الموضوعات الرَّئيسة للأخلاق البشرية (Purzycki & McNamara, 2016)؛ كيف نعامل أنفسنا ويعامل بعضنا بعضًا (بناءً على حسِّنا الأخلاقي والفضيلة والآداب العامة للسلوك)، وكيف نتعامل مع الآلهة (بموجب الشعائر والمعتقدات) وكيف نتعامل مع العالم الطبيعي (بالحفاظ على الموارد والممارسات البيئية). تُظهر هذه التعاملات أنماطًا مدهشة، وتبدو كغيرها من جوانب الالتزام الديني الأخرى أنها استجابات متزامنة وغير متزامنة لأزمات معينة (Bendixen & Purzycki, 2020)، والأمثلة وفيرة.

تلاقي هاذان التقليدان المتباينان من قبيل المصادفة، ولكن إذا كانت القرود في الواقع خبيثة وسراقة وتصور عالميًا على أنها تشبه الإنسان إلى حد ما، فلا ينبغي أن يكون عجبًا أنها تتوافق مع هذا الدور جيدًا. وفي حين أن هذا "التوافق المفاهيمي" قد يعلل جزئيًا الانتشار السريع لهذا الارتباط المفاهيمي بالقردة (على عكس بعض الحيوانات الأخرى)، فإن هذا التعليل يظل ناقصًا إلى حد ما من غير وجود عنصر النقل والتداول.

(27) فمثلا، ورد في دراسة لامبرت Lambert أن المجتمعات التي تعتقد في آلهة عدوانية كانت أميل من المجتمعات التي تؤمن بالآلهة الخيرة إلى تطبيق إجراءات عقابية أو مؤذية عمومًا في تربية الرضع. (المترجم)

ومن هذا الباب أن شعب إنجا في بابوا غينيا الجديدة كلما مسّهم ضر لجأوا إلى شعائر مكرسة لأسلافهم (Wiessner & Papu, 1998, p. 182)، وفي نيوزيلندا، ارتفع الالتزام الديني بعد وقوع زلزال كبير (Sibley & Bulbulia, 2012)، وحوّل نشطاء تايوانيون الإلهة مازو، وهي إلهة البحر التقليدية، إلى الإلهة الحامية من الطاقة النووية (Shih, 2012)، وغيّرت الرسالة البابوية Laudato si (الحمد لك) التي كتبها البابا فرانسيس سمة الإله الكاثوليكي ليكون مناصرًا لحماية لبيئة (انظر: Chaplin, 2016)، وترتبط الآلهة والأعمال الدينية ارتباطًا مباشرًا بتنظيم الموارد في جميع أنحاء العالم (Hartberg et al., 2016; Reynolds & Tanner, 1995)، ومن حالات الدراسة المتميزة - على سبيل المثال لا الحصر - شعب المارتو في أستراليا (Bliege Bird et al., 2013) وشعب التسيمباجا في بابوا غينيا الجديدة (Rappaport, 2000) ومتحدثي البالية (Lansing, 2012) وشعب الأينو في اليابان (Watanabe, 1972) وطوائف في جميع أنحاء آسيا الداخلية (Jordan, 2003; Purzycki, 2010). إذن ليست الآلهة والمقدس مجرد ظهور للنزوات الفردية أو البنى الإدراكية الأعمق التي فصلنا القول فيها هنا، ولكنهما يرتبطان منهجيًا بالأزمات العملية المشتركة - وهي حقيقة تفطن لها علماء منذ زمن طويل (Durkheim, 2001; Wilson, 2002)، وليس هذا فحسب، فهما يرتقيان بارتباطهم بمثل هذه الأزمات.

وتظل كيفية عمل هذه العمليات المعقدة أمر تخميني، ولكن علم الدين الإدراكي في مكانه الصحيح حيث يمكن أن يساهم في هذه المناقشة بالبحث في تفاصيل الآليات الداخلية التي تولد وتساعد على الحفاظ على مثل هذا النظام، لاسيما فيما يتعلق بالآلهة. وللرسم التخطيطي التقريبي للعملية (وللحصول على تفصيل انظر: Berkes, 2012, pp. 217- 238; Hinde, 2010; Turner & Berkes, 2006; Wood, 2017)، يتعين على الناس أولاً تحديد التهديدات عند حدوثها على نحو فادح. فإذا كانت هذه من عينة أزمات العمل الجماعي أو التنسيقي، فمن المرجح أن يستعمل الناس وسائل فعّالة نسبيًا من حيث الكلفة (أي بديهية وظاهرة وواسعة الانتشار) لحشد الناس معًا. ولأن الآلهة حدسية وتتصف بالقدرة

والاهتمام بالشأن البشري، فقد تلهم وتعجل بالتصرف في غياب الوسائل العلمانية الأرخص والأكثر فعالية. إن الأساطير ومناشدة اهتمامات الآلهة تفضي إلى أخلاق (Matthews, 1992) الولاء للجماعة وتخفف من حدة المشكلة - شريطة أن تكون الأعمال الناتجة مؤثرة. وهذا الرسم الأولي هو أحد التصورات المحتملة الكثيرة التي تعلل سبب "توزيع" الآلهة والأعمال التي تقام من "أجلها" مكانيًا وزمانيًا ولاضطرابات اجتماعية معينة. فمعالم الاضطرابات البارزة تتوافق مع هذا "التوزيع" للآلهة والمعلومات السطحية التي تتكون منها. إن هذا الاستشراف - مقترنًا بالشواهد الاثنوجرافية الوفيرة - يعزز مساعي فهم الآليات الداخلية للعقل البشري باعتبارها عوامل أساسية لتعليل وجود الآلهة وآثارهم في الشؤون الإنسانية.

أسئلة لمزيد من البحث

1. ما الأمور التي تنسب إلى اهتمامات الآلهة في مختلف الثقافات؟
2. هل تتوافق الأعمال التي يهتم بها الآلهة في مختلف الثقافات مع الأزمات المحلية البارزة المهددة للتماسك الاجتماعي؟
3. هل تمثل الآلهة الحلول المثلى للأزمات المرتبطة بتوزيع الموارد؟
4. ما الفروق بين الأزمات الاجتماعية التي تتصرف فيها الآلهة والأزمات التي يُتصرف فيها بالوسائل العلمانية؟
5. هل تستحث اهتمامات الآلهة المعلنة صراحة العمل في الواقع؟

شكر وعرفان

أتقدم بالشكر الجزيل لجستن بارت على دعوته لكتابة هذا الفصل وإلى ساري مارتن لإدارة هذا المرجع. وقد تلقيت دعمًا من معهد ماكس بلانك للأنثروبولوجيا التطورية لكتابة هذا الفصل. كما أعرب عن امتناني للعديد من

الأفراد الذين شاركوا ونفذوا مشروع تطور الدين والأخلاق (Purzycki Henrich, et al., 2018)، والذين لولاهم ما كان تقديم البيانات الواردة هنا ممكنًا. ويمكن للقراء الوصول إلى البيانات عن طريق الرابط:

https://git hub.com/bgpurzycki/Evolution-of-Religion-and-Morality

وكذلك عن طريق الرابط:

https://gist.github.com/bgpurzycki/490e9d0ee8c7c3446e1f5df231e41a07.

المراجع

Apicella, C. L. (2018). High levels of rule- bending in a minimally religious and largely egalforager population. *Religion, Brain & Behavior*, *8*(2), 133- 148. doi:10.1080/ 2153599X.2016.1267034

Atran, S. (2002). *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Atran, S., Medin, D., Ross, N., Lynch, E., Vapnarsky, V., Ek', E. U., Coley, J., Timua, C., & Baran, M. (2002). Folkecology, cultural epidemiology, and the spirit of the commons: A garden experiment in the Maya lowlands, 1991- 2001. *Current Anthropology*, *43*(3), 421- 450. doi:10.1086/ 339528

Baron- Cohen, S. (1995). *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Barrett, J. L. (1998). Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *37*(4), 608- 619.

Barrett, J. L. (2008). Why Santa Claus is not a god. *Journal of Cognition and Culture*, *8*, 149- 161. doi:10.1163/ 156770908X289251

Barrett, J. L., & Keil, F. C. (1996). Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in god concepts. *Cognitive Psychology*, *31*(3), 219- 247.

Barrett, J. L., Richert, R. A., & Driesenga, A. (2001). God's beliefs versus mother's: The deof nonhuman agent concepts. *Child Development*, *72*(1), 50- 65. doi:10.1111/ 1467-8624.00265

Barrett, J. L., Shaw, R. D., Pfeiffer, J., Grimes, J., & Foley, G. (2019). Good gods almighty: A reconcerning divine attributes from a global sample. *Journal of Cognition and Culture*, *19*(3- 4), 273- 290.

Baumard, N., Hyafil, A., Morris, I., & Boyer, P. (2015). Increased affluence explains the emerof ascetic wisdoms and moralizing religions. *Current Biology*, *25*(1), 10- 15. doi:10.1016/ j.cub.2014.10.063

Becker, E. (1973). *The denial of death*. New York: Simon and Schuster.

Bendixen, T., & Purzycki, B. G. (2020). Peering into the minds of gods: What cross- cultural varin gods' concerns can tell us about the evolution of religion. *Journal for the Cognitive Science of Religion, 5*(2), 142- 165.

Berkes, F. (2012). *Sacred ecology* (3rd ed.). New York: Routledge.

Bliege Bird, R., Tayor, N., Codding, B. F., & Bird, D. W. (2013). Niche construction and dreaming logic: Aboriginal patch mosaic burning and varanid lizards (*Varanus gouldii*) in Australia. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences, 280*(1772), 20132297. doi:10.1098/ rspb.2013.2297

Boehm, C. (2008). A biocultural evolutionary exploration of supernatural sanctioning. In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris,, R. Genet, & K. Wyman (Eds.), *Evolution of religion: Studies, theories, and critiques* (pp. 143- 152). Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press.

Botero, C. A., Gardner, B., Kirby, K. R., Bulbulia, J., Gavin, M. C., & Gray, R. D. (2014). The ecology of religious beliefs. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 111*(47), 16784- 16789. doi:10.1073/ pnas.1408701111

Boyd, R., & Richerson, P. J. (1985). *Culture and the evolutionary process*. Chicago: University of Chicago Press.

Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.

Boyer, P. (2000). Functional origins of religious concepts: Ontological and strategic selection in evolved minds. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 6*(2), 195- 214. doi:10.1111/ 1467- 9655.00012

Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.

Brown, D. (1991). *Human universals*. Boston: McGraw- Hill.

Chaplin, J. (2016). The global greening of religion. *Palgrave Communications, 2*, Article 16047. doi:10.1057/ palcomms.2016.47

Chudek, M., McNamara, R. A., Birch, S., Bloom, P., & Henrich, J. (2017). Do minds switch bodies? Dualist interpretations across ages and societies. *Religion, Brain & Behavior, 8*(4), 354- 368. doi:10.1080/ 2153599X.2017.1377757

D'Andrade, R. G. (1981). The cultural part of cognition. *Cognitive Science, 5*(3), 179- 195. doi:10.1016/ S0364- 0213(81)80012- 2

D'Andrade, R. G. (1999). Culture is not everything. In E. L. Cerroni- Long (Ed.), *Anthropological theory in North America* (pp. 85- 103). Westport, CT: Bergin and Garvey.

Darwin, C. (2004). *The descent of man*. New York: Penguin Classics. (Original work published in 1871).

Durkheim, É. (2001). *The elementary forms of religious life*. New York: Oxford University Press. (Original work published in 1915).

Erdoes, R., & Ortiz, A. (Eds.). (1999). *American Indian trickster tales*. New York: Penguin Books.

Evans- Pritchard, E. E. (1965). *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Press.

Garcia, H. A. (2015). *Alpha God: The psychology of religious violence and oppression*. New York: Prometheus.

Gervais, W. M., & Henrich, J. (2010). The Zeus problem: Why representational content biases cannot explain faith in gods. *Journal of Cognition and Culture, 10*(3), 383- 389. doi:10.1163/ 156853710X531249

Granqvist, P., Mikulincer, M., & Shaver, P. R. (2010). Religion as attachment: Normative processes and individual differences. *Personality and Social Psychology Review, 14*(1), 49- 59. doi:10.1177/ 1088868309348618

Gray, K., Young, L., & Waytz, A. (2012). Mind perception is the essence of morality. *Psychological Inquiry, 23*(2), 101- 124. doi:10.1080/ 1047840X.2012.651387

Guthrie, S. E. (1980). A cognitive theory of religion. *Current Anthropology, 21*(2), 181- 203. doi:10.1086/ 202429

Guthrie, S. E. (1995). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York: Oxford University Press.

Harner, M. J. (1973). *The Jivaro: People of the sacred waterfalls*. New York: Anchor Books.

Hartberg, Y., Cox, M., & Villamayor- Tomas, S. (2016). Supernatural monitoring and sanctioning in community- based resource management. *Religion, Brain & Behavior, 6*(2), 95- 11. doi:10.1080/ 2153599X.2014.959547

Heiphetz, L., Lane, J. D., Waytz, A., & Young, L. L. (2016). How children and adults represent God's mind. *Cognitive Science, 40*(1), 121- 144. doi:10.1111/ cogs.12232

Hinde, R. A. (2010). *Why gods persist: A scientific approach to religion*. London: Routledge.

Hirschfeld, L. A. (2018). The Rutherford atom of culture. *Journal of Cognition and Culture, 18*(3- 4), 231- 261. doi:10.1163/ 15685373- 12340029

Hutchins, E. (1995). *Cognition in the wild*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hyde, L. (1998). *Trickster makes this world: Mischief, myth and art*. New York: North Point Press.

Jackson, J. C., Jong, J., Bluemke, M., Poulter, P., Morgenroth, L., & Halberstadt, J. (2018). Testing the causal relationship between religious belief and death anxiety. *Religion, Brain & Behavior, 8*(1), 57- 68. doi:10.1080/ 2153599X.2016.1238842

Johnson, D. (2015). *God is watching you: How the fear of God makes us human*. New York: Oxford University Press.

Johnson, D. D. P. (2005). God's punishment and public goods: A test of the supernatural punishment hypothesis in 186 world cultures. *Human Nature, 16*(4), 410- 46. doi:10.1007/ s12110- 005- 1017- 0

Johnson, D., & Bering, J. (2006). Hand of God, mind of man: Punishment and cognition in the evolution of cooperation. *Evolutionary Psychology, 4*(1), 147470490600400130. doi:10.1177/ 147470490600400119

Jordan, P. (2003). *Material culture and sacred landscape: The anthropology of the Siberian Khanty*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Kendal, R. L., Boogert, N. J., Rendell, L., Laland, K. N., Webster, M., & Jones, P. L. (2018). Social learning strategies: Bridge- building between fields. *Trends in Cognitive Sciences, 22*(7), 651- 665. doi:10.1016/ j.tics.2018.04.003

Knight, N., Sousa, P., Barrett, J. L., & Atran, S. (2004). Children's attributions of beliefs to humans and God: Cross- cultural evidence. *Cognitive Science, 28*(1), 117- 126. doi:10.1207/ s15516709cog2801_ 6

Krátki, J., McGraw, J. J., Xygalatas, D., Mitkidis, P., & Reddish, P. (2016). It depends who is watching you: 3- D agent cues increase fairness. *PloS One, 11*(2), Article e0148845. doi:10.1371/ journal.pone.0148845

Lambert, W. W., Triandis, L. M., & Wolf, M. (1959). Some correlates of beliefs in the malevoand benevolence of supernatural beings: A cross- societal study. *Journal of Abnormal and Social Psychology, 58*(2), 162- 169. doi:10.1037/ h0041462

Lane, J. D., Wellman, H. M., & Evans, E. M. (2012). Sociocultural input facilitates children's developing understanding of extraordinary minds. *Child Development, 83*(3), 1007- 1021. doi:10.1111/ j.1467- 8624.2012.01741.x

Lane, J. D., Wellman, H. M., & Evans, E. M. (2014). Approaching an understanding of omnisfrom the preschool years to early adulthood. *Developmental Psychology, 50*(10), 2380- 2392. doi:10.1037/ a0037715

Lansing, J. S. (2012). *Perfect order: Recognizing complexity in Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Levin, T. (2006). *Where rivers and mountains sing: Sound, music, and nomadism in Tuva and beyond*. Bloomington: Indiana University Press.

Matthews, H. F. (1992). The directive force of morality tales in a Mexican community. In R. D'Andrade and C. Strauss (Eds.), *Human motives and cultural models* (pp. 127- 162). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

McCauley, R. N. (2011). *Why religion is natural, and science is not*. Oxford: Oxford University Press.

McCauley, R. N., & Henrich, J. (2006). Susceptibility to the Müller- Lyer illusion, theory-neuobservation, and the diachronic penetrability of the visual input system. *Philosophical Psychology, 19*(1), 79- 101. doi:10.1080/ 09515080500462347

McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

McCullough, M. E., & Willoughby, B. L. B. (2009). Religion, self- regulation, and self-control: Associations, explanations, and implications. *Psychological Bulletin, 135*(1), 69- 93. doi:10.1037/ a0014213

McKay, R., & Whitehouse, H. (2015). Religion and morality. *Psychological Bulletin, 141*(2), 447- 473. doi:10.1037/ a0038455

McNamara, R. A., & Henrich, J. (2018). Jesus vs. the ancestors: How specific religious beliefs shape prosociality on Yasawa Island, Fiji. *Religion, Brain & Behavior, 8*(2), 185-204. doi:10.1080/ 2153599X.2016.1267030

Morgan, J., Clark, D., Tripodis, Y., Halloran, C. S., Minsky, A., Wildman, W. J., Durso, R. & McNamara, P. (2016). Impacts of religious semantic priming on an intertemporal discounting task: Response time effects and neural correlates. *Neuropsychologia, 89*, 403- 413.

Morin, O. (2015). *How traditions live and die*. Oxford: Oxford University Press.

Mullins, D. A., Hoyer, D., Collins, C., Currie, T., Feeney, K., François, P. (2018). A systematic assessment of "Axial Age" proposals using global comparative historical evidence. *American Sociological Review, 83*(3), 596- 626. doi:10.1177/ 0003122418772567

Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How religion transformed cooperation and conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Norenzayan, A., Shariff, A. F., Gervais, W. M., Willard, A. K., McNamara, R. A., Slingerland, E., & Henrich, J. (2016). The cultural evolution of prosocial religions. *Behavioral and Brain Sciences, 39*, doi:10.1017/ S0140525X14001356

Northover, S. B., Pedersen, W. C., Cohen, A. B., & Andrews, P. W. (2017). Artificial surveillance cues do not increase generosity: Two meta- analyses. *Evolution and Human Behavior, 38*(1), 144- 153. doi:10.1016/ j.evolhumbehav.2016.07.001

Nyhof, M. A., & Johnson, C. N. (2017). Is God just a big person? Children's conceptions of God across cultures and religious traditions. *British Journal of Developmental Psychology, 35*(1), 60- 75. doi:10.1111/ bjdp.12173

Peoples, H. C., & Marlowe, F. W. (2012). Subsistence and the evolution of religion. *Human Nature, 23*(3), 253- 269. doi:10.1007/ s12110- 012- 9148- 6

Peregrine, P. (1996). The birth of the gods revisited: A partial replication of Guy Swanson's (1960) cross- cultural study of religion. *Cross- Cultural Research, 30*(1), 84- 112. doi:10.1177/ 106939719603000104

Power, C. (2015). Hadza gender rituals- epeme and maitoko- considered as counterparts. *Hunter Gatherer Research, 1*(3), 333- 358. doi:10.3828/ hgr.2015.18

Premack, D., & Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and Brain Sciences, 1*(04), 515- 526. doi:10.1017/ S0140525X00076512

Purzycki, B. G. (2010). Spirit masters, ritual cairns, and the adaptive religious system in Tyva. *Sibirica, 9*(2), 21- 47. doi:10.3167/ sib.2010.090202

Purzycki, B. G. (2013). The minds of gods: A comparative study of supernatural agency. *Cognition, 129*(1), 163- 179. doi:10.1016/ j.cognition.2013.06.010

Purzycki, B. G. (2016). The evolution of Gods' minds in the Tyva Republic. *Current Anthropology, 57*(S13), S88- 104. doi:10.1086/ 685729

Purzycki, B. G., & McNamara, R. A. (2016). An ecological theory of gods' minds. In H. De Cruz & R. Nichols (Eds.), *Cognitive science of religion and its philosophical implications* (pp. 143- 167). New York: Continuum.

Purzycki, B. G., & Holland, E. C. (2019). Buddha as a god: An empirical assessment. *Method & Theory in the Study of Religion, 31*(4- 5), 347- 375.

Purzycki, B. G., Finkel, D. N., Shaver, J., Wales, N., Cohen, A. B., & Sosis, R. (2012). What does God know? Supernatural agents' access to socially strategic and non- strategic information. *Cognitive Science, 36*(5), 846- 869. doi:10.1111/ j.1551-6709.2012.01242.x

Purzycki, B. G., Haque, O. S., & Sosis, R. (2014). Extending evolutionary accounts of religion beyond the mind: Religions as adaptive systems. In F. Watts & L. P. Turner (Eds.), *Evolution, religion, and cognitive science*: Critical and constructive essays (pp. 74- 91). Oxford: Oxford University Press.

Purzycki, B. G., Apicella, C., Atkinson, Q. D., Cohen, E., McNamara, R. A., Willard, A. K., Xygalatas, D., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2016a). Cross- cultural dataset for the evof religion and morality project. *Scientific Data, 3*, Article 160099. doi:10.1038/ sdata.2016.99

Purzycki, B. G. Apicella, C., Atkinson, Q. D., Cohen, E., McNamara, R. A., Willard, A. K., Xygalatas, D., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2016b). Moralistic gods, supernatural punand the expansion of human sociality. *Nature, 530*(7590), 327- 330. doi:10.1038/ nature16980

Purzycki, B. G., Henrich, J., Apicella, C., Atkinson, Q. D., Baimel, A., Cohen, E., McNamara, R. A., Willard, A. K., Xygalatas, D., & Norenzayan, A. (2018). The evolution of religion and moA synthesis of ethnographic and experimental evidence from eight societies. *Religion, Brain & Behavior, 8*(2), 101- 132. doi:10.1080/ 2153599X.2016.1267027

Purzycki, B., Willard, A., Kundtová Klocová, E., Apicella, C., Atkinson, Q., Bolyanatz, A., Cohen, E., Handley, C., Henrich, J., Lang, M., Lesorogol, C., Mathew, S., McNamara, R., Moya, C., Norenzayan, A., Placek, C., Soler, M., Weigel, J., Xygalatas, D., Ross, C., & Vardy, T. in press. The Moralization Bias of Gods' Minds: A Cross- Cultural Test. *Religion, Brain & Behavior.*

Purzycki, B. G., Pisor, A. C., Apicella, C., Atkinson, Q., Cohen, E., Henrich, J., McElreath, R., McNamara, R. A., Norenzayan, A., Willard, A. K., & Xygalatas, D. (2018). The cognitive and cultural foundations of moral behavior. *Evolution and Human Behavior, 39*(5), 490- 501. doi:10.1016/ j.evolhumbehav.2018.04.004

Purzycki, B. G., Ross, C. T., Apicella, C., Atkinson, Q. D., Cohen, E., McNamara, R. A., Willard, A. K., Xygalatas, D., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2018). Material security, life history, and moralistic religions: A cross- cultural examination. *PLoS One, 13*(3), Article e0193856. doi:10.1371/ journal.pone.0193856

Rappaport, R. A. (2000). *Pigs for the ancestors: Ritual in the ecology of a New Guinea people* (2nd ed.). Long Grove, IL: Waveland Press.

Reynolds, V., & Tanner, R. (1995). *The social ecology of religion* (2nd ed.). New York: Oxford University Press.

Richerson, P. J., & Boyd, R. (2005). *Not by genes alone: How culture transformed human evolu*. Chicago: University of Chicago Press.

Romney, A. K., Weller, S. C., & Batchelder, W. H. (1986). Culture as consensus: A theory of culand informant accuracy. *American Anthropologist, 88*(2), 313- 338.

Schjoedt, U., Sørensen, J., Nielbo, K. L., Xygalatas, D., Mitkidis, P., & Bulbulia, J. (2013). Cognitive resource depletion in religious interactions. *Religion, Brain & Behavior, 3*(1), 39- 55. doi:10.1080/ 2153599X.2012.736714

Segall, M. H., Campbell, D. T., & Herskovits, M. J. (1963). Cultural differences in the perception of geometric illusions. *Science, 139*(3556), 769- 771. doi:10.1126/ science.139.3556.769

Shahaeian, A., Peterson, C. C., Slaughter, V., & Wellman, H. M. (2011). Culture and the seof steps in theory of mind development. *Developmental Psychology, 47*(5), 1239- 1247. doi:10.1037/ a0023899

Shaman, N. J., Saide, A. R., & Richert, R. A. (2018). Dimensional structure of and variation in anthropomorphic concepts of God. *Frontiers in Psychology, 9*. doi:10.3389/ fpsyg.2018.01425

Shariff, A. F., Purzycki, B. G., & Sosis, R. (2014). Religions as cultural solutions to social living. In A. Cohen (Ed.), *Culture reexamined: Broadening our understanding of social and evoluinfluences* (pp. 217- 238). Washington, DC: American Psychological Association.

Shih, F.- L. (2012). Generating power in Taiwan: Nuclear, political and religious power. *Culture and Religion, 13*(3), 295- 313. doi:10.1080/ 14755610.2012.706229

Sibley, C. G., & Bulbulia, J. (2012). Faith after an earthquake: A longitudinal study of religion and perceived health before and after the 2011 Christchurch New Zealand earthquake. *PLoS One, 7*(12), e49648. doi:10.1371/ journal.pone.0049648

Silberbauer, G. B. (1972). The G/ wi Bushmen. In M. G. Bicchieri (Ed.), *Hunters and gatherers today* (pp. 271- 326). Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Sosis, R. (2009). The adaptationist- byproduct debate on the evolution of religion: Five misunderstandings of the adaptationist program. *Journal of Cognition and Culture, 9*(3), 315- 332. doi:10.1163/ 156770909X12518536414411

Sosis, R., & Alcorta, C. (2005). Is religion adaptive? *Behavioral and Brain Sciences, 27*(06), 749- 750.

Sosis, R., & Bulbulia, J. (2011). The behavioral ecology of religion: The benefits and costs of one evolutionary approach. *Religion, 41*(3), 341- 362. doi:10.1080/ 0048721X.2011.604514

Sperber, D. (1996). *Explaining culture: A naturalistic approach*. Malden: Wiley- Blackwell.

Sperber, D. (1997). Intuitive and reflective beliefs. *Mind & Language*.. Retrieved February 4, 2014, from http:// cogprints.org/ 402/

Spiro, M. E., & D'Andrade, R. G. (1958). A cross- cultural study of some supernatural beliefs. *American Anthropologist, 60*(3), 456- 466.

Stewart, V. M. (1974). A cross- cultural test of the "carpentered world" hypothesis using the Ames distorted room illusion. *International Journal of Psychology, 9*(2), 79- 89. doi:10.1080/ 00207597408247094

Strauss, C., & Quinn, N. (1997). *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Swanson, G. E. (1960). *The birth of the gods: The origin of primitive beliefs*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Turner, J. H., Maryanski, A., Petersen, A. K., & Geertz, A. W. (2017). *The emergence and evoluof religion: By means of natural selection*. New York: Routledge.

Turner, N. J., & Berkes, F. (2006). Coming to understanding: Developing conservation through incremental learning in the Pacific Northwest. *Human Ecology, 34*(4), 495- 513. doi:10.1007/ s10745- 006- 9042- 0

Van Leeuwen, N., & van Elk, M. (2019). Seeking the supernatural: The interactive religious exmodel. *Religion, Brain & Behavior, 9*(3), 221- 251. doi:10.1080/ 2153599X.2018.1453529.

Walker, J. R. (1991). *Lakota belief and ritual*. Lincoln, NE: Bison Books.

Wallace, A. F. C. (1966). *Religion: An anthropological view*. New York: McGraw- Hill.

Watanabe, H. (1972). The Ainu. In M. G. Bicchieri (Ed.), *Hunters and gatherers today* (pp. 448- 484). Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Watts, J., Greenhill, S. J., Atkinson, Q. D., Currie, T. E., Bulbulia, J., & Gray, R. D. (2015). Broad supernatural punishment but not moralizing high gods precede the evolution of political complexity in Austronesia. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences, 282*(1804), 20142556. doi:10.1098/ rspb.2014.2556

Watts, J., Sheehan, O., Greenhill, S. J., Gomes- Ng, S., Atkinson, Q. D., Bulbulia, J., & Gray, R. D. (2015). Pulotu: Database of Austronesian supernatural beliefs and practices. *PLoS One, 10*(9), Article e0136783. doi:10.1371/ journal.pone.0136783

Welsch, R. L. (1981). *Omaha tribal myths and trickster tales*. Lincoln, NE: J & L Lee.

White, C., Kelly, J. M., Shariff, A., & Norenzayan, A. (2018). Thinking about karma and God reduces believers' selfishness in anonymous dictator games. [Preprint]. PsyArXiv. doi:10.31234/ osf.io/ w4dfp

Wiessner, P. W., & Papu, N. (1998). *Historical vines: Enga networks of exchange, ritual, and warfare in Papua New Guinea*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Wigger, J. B. (2016). Children's theory of God's mind: Theory- of- mind studies and why they matter to religious education. *Religious Education, 111*(3), 325- 339. doi:10.1080/ 00344087.2016.1169879

Wigger, J. B., Paxson, K., & Ryan, L. (2013). What do invisible friends know? Imaginary companions, God, and theory of mind. *International Journal for the Psychology of Religion, 23*(1), 2- 14. doi:10.1080/ 10508619.2013.739059

Wilson, D. S. (2002). *Darwin's cathedral: Evolution, religion, and the nature of society*. Chicago: University of Chicago Press.

Wood, C. (2017). Ritual well- being: Toward a social signaling model of religion and mental health. *Religion, Brain & Behavior*, *7*(3), 223- 243. doi:10.1080/ 2153599X.2016.1156556

Xygalatas, D., Kotherová, S., Maňo, P., Kundt, R., Cigán, J., Klocová, E. K., & Lang, M. (2018). Big Gods in small places: The random allocation game in Mauritius. *Religion, Brain & Behavior*, *8*(2), 243- 261. doi:10.1080/ 2153599X.2016.1267033

Yilmaz, O., & Bahçekapili, H. G. (2016). Supernatural and secular monitors promote human cooperation only if they remind of punishment. *Evolution and Human Behavior*, *37*(1), 79- 84. doi:10.1016/ j.evolhumbehav.2015.09.005

الفصل السادس

الطبيعة البشرية

ريبَكا أيه ريتشرت و كيرستن أيه لَئَاج

مقدمـــة

نبيّن في هذا الفصل كيف يتصور البشر أنفسهم، والآثار المتفاعلة للتحيزات الإدراكية والمعالجات الثقافية في نمو هذه التصورات، إذ تشير البيانات التي جمعت من أطفال صغار وبالغين إلى أن البشر يتصورن ذواتهم وذوات غيرهم من البشر على أنهم يتألفون من "شيء ماهوي an essential something" يتجاوز الجسد والعقل، وسنثبت في هذا الفصل أن التحيز الإدراكي الذي يؤدي إلى التفكير بوجود شيء ماهوي، جنبًا إلى جنب مع الممارسات الثقافية الموجهة لإحداث تغيير في هذه الماهية (أي الشعائر)، يقدِّمان أرضية إدراكية بشرية فريدة لمفاهيم ماهية الإنسان. وما نذهب إليه هنا على وجه التحديد أن البشر يوظفون **أنثروبولوجيا شعبية** a folk anthropology من شأنها إسناد مكون جوهري أساسي إلى الطبيعة البشرية (ما يجعل الإنسان إنسانًا)، وتنتج عن الميول المفاهيمية إلى تصنيف الأشياء إلى فئات منفصلة ذات جوهر غير مرئي، وعن الأعمال الثقافية التي تُبنى على هذه الأسس الإدراكية.

النظريات الحدسية والنمو الإدراكي

إن تكوين تصور مفيد لما يعنيه أن تكون إنسانًا إنجاز أساسي للأطفال، ويتضمن هذا التصور استيعاب أن البشر لديهم أجساد مادية تساير القوانين الأساسية للطبيعة وتعتمد على العمليات البيولوجية اللازمة للحياة. ويفهم الأطفال كذلك

بالضرورة أن للبشر عمليات عقلية هي أسباب ودوافع للفعل البشري. ولفهم هذه الجوانب الإنسانية، يعتمد الأطفال على النظريات الحدسية عن الطبيعة البشرية ويصقلونها (Gelman & Legare, 2011). وتختلف النظريات الحدسية عن النظريات العلمية في كونها ضمنية وغير دقيقة بخلاف النظريات العلمية التي تتسم بالصراحة والدقة. ومع ذلك، فإن النظريات الحدسية تعمل على نحو مشابه للنظريات العلمية من حيث وظيفتها الإدراكية التي تتضمن "تنظيم التجربة وتوليد الاستدلالات وتوجيه عملية التعلُّم والتأثير على السلوك والتفاعلات الاجتماعية" (Gelman & Legare, 2011, p. 379). وقد أوضحت طائفة كبيرة من الأبحاث معالم نمو ثلاث نظريات حدسية أساسية تثبت وتقييد ما يتعلمه الأطفال عن العالم عمومًا وتصوراتهم عن البشر خصوصًا، وهذه النظريات هي الفيزياء الشعبية والبيولوجيا الشعبية وعلم النفس الشعبي. وينسق الأطفال الاستدلالات المستمدة من هذه النظريات مع نمو فهمهم الحدسي للطبيعة البشرية. ونشرع الآن في بيان هذه النظريات التأسيسية الثلاث (Wellman & Gelman, 1992)، ثم نضيف نظرية شعبية أخرى (الأنثروبولوجيا الشعبية) لاعتبارها في تنسيق تصور الطبيعة البشرية.

الفيزياء الشعبية

الفيزياء الشعبية هي استنتاج القوانين الفيزيائية التي تخضع لها الموجودات (Baillargeon, 2008). وتظهر الأسس الأولية للفيزياء الشعبية في وقت مبكر من الطفولة؛ إذ يتوقع الأطفال الذين تتقارب أعمارهم بين 2,5 و4 أشهر أن تساير الأحداث المادية مبادئ الاستمرارية (أي أن الأشياء تتحرك في مسارات مستمرة)، والتماسك (أي أن الأشياء المحددة الشكل تظل كلًا ما لم تُغير)، والبقاء (أي لا تأتي الأشياء للوجود تدريجياً ولا تنعدم منه تدريجيًا ولا تمر الأشياء عبر أشياء أخرى؛ Baillargeon, 2008). ولوحظ أن انتباه الأطفال الرضع الذين كانت أعمارهم بين 2,5 و4 أشهر حاد عندما عرض عليهم كائن ما يمر عبر حاجز صلب أو من خلال فتحة صغيرة جدًا حتى إن مرور شيء من خلالها يبدو مستحيلًا، مقارنة بالأحداث المادية العادية الممكنة (Spelke et al., 1992).

وذلك يعني أن الأطفال يندهشون من الأشياء التي يبدو أنها تخالف عناصر الفيزياء الأساسية. وكذلك يتفاجأ الأطفال الصغار إذا تحطم جسم ما أثناء تحركه في المكان (Needham, 1999) ولا يتوقعون أن يغير الجسم مكانه عفويًا (Newcombe et al., 1992). ويتضمن نمو نظام الفيزياء الشعبية الذي يستمر في مرحلة الطفولة المبكرة = نمو الإدراك المكاني تطبيق فهم العالم المادي على استعمال الأدوات للتغلب على العقبات المادية (انظر: Bjorklund & Causey, 2018).

البيولوجيا الشعبية

البيولوجيا الشعبية هي الاستنتاجات المتعلقة بالأنواع الحية (Gelman & Legare, 2011)، وتبدأ مع حديثي الولادة من الأطفال إذ يظهرون نظرة تفضيلية تجاه الأضواء التي تضاهي حركة البشر (Bardi et al., 2011)، ويميز الأطفال الرضع بين الكائنات الحية وغير الحية بناءً على قدرة الكائنات على التحريك الذاتي (Schlottman & Ray, 2010)، ويبدأ الأطفال ببلوغهم سن الرابعة في إدراج فهم خصائص الكائنات الحية ضمن نظرياتهم البيولوجية الشعبية (Inagaki & Hatano, 2002; Wellman & Gelman, 1998)، وتشتمل هذه الخصائص على النمو (Hatano & Inagaki, 1994; Inagaki & Hatano, 1996; Hickling & Gelman, 1995; Rosengren et al., 1991) والحركة (Gelman & Gottfried, 1996) والتغذية (Inagaki & Hatano, 2002) والتكاثر (Keil, 1995) والوراثة (Keil, 1989; Sousa et al., 2002). ففي دراسة أجراها إنجاكي Inagaki وهاتانو Hatano (1996)، على سبيل المثال، استطاع أطفال في عمر 5 سنوات أن يميزوا بدقة بين الكائنات التي تنمو كالنباتات (مثل الزهور) والحيوانات (كالدجاج مثلًا)، وبين الكائنات التي لا تنمو كالمصنوعات البشرية (كفنجان الشاي. وأيضًا، تمكن أطفال في عمر 4 سنوات من ترتيب صور للنباتات في تسلسل نموها الصحيح (على سبيل المثال: بذور - فنبات - فزهرة) والتعرف بسهولة على تسلسل النمو غير الصحيح (على سبيل المثال: زهرة - نبات - بذرة Hickling & Gelman, 1995).

وأما علم النفس الشعبي فهو الاستنتاجات المتعلقة بأعمال الإنسان باعتبار المعتقدات والرغبات والنوايا والأهداف (Gelman & Legare, 2011). فقد أفادت دراسات أن الحدس بأن للفاعلين نوايا وأفكارًا ومعتقدات غير محسوسة يبدأ ظهوره في العام الأول من عمر الإنسان (;Sommerville & Woodward, 2005 Wellman et al., 2001; Woodward & Guajardo, 2002). كما أن الأطفال الرضع أظهروا توقعًا لتوافق الفعل البشري مع مبادئ الكفاءة (أي بذل الحد الأدنى من الجهد لتحقيق الحد الأقصى من المكافأة) والاتساق (أي التناسق بين الإدراك والعمل؛ Baillargeon et al., 2016). فعلى سبيل المثال، وجد جاهردو Guajardo وودورد Woodward (2002) أن الأطفال الذين كانت أعمارهم بين 9 و12 شهرًا يفهمون الغاية من مد الذراع إلى شيء ما أو الإشارة إلى شيء معين باعتبارها فعلًا قصديًا موجهًا لهذا الشيء. ويستمر نمو استيعاب الأطفال لتأثير الحالات العقلية البشرية والعواطف في الأفعال البشرية خلال سنوات الطفولة الأولى (Wellman & Liu, 2004).

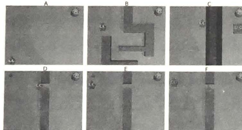
تآزُر النظريات الحدسية في إنشاء مفهوم البشر

لما كان للبشر أجساد مادية تتصف بأنها (أ) موجودة في الزمان والمكان، و(ب) تتطلب القوت وتساير دورة الحياة، و(ج) تجسِّد الحالات العاطفية والإدراكية المسببة للفعل، فإن الحدس حول "ما يجعل البشر بشراً" يتطلب تنسيق الاستنتاجات المستمدة من هذه النظم الفكرية الشعبية. وهكذا يدمج الأطفال في مراحل معينة من النمو جوانب من علم الأحياء الشعبي مع جوانب من علم النفس الشعبي، رابطين بين "الحياة" وامتلاك فاعلية قصدية (Shtulman, 2017)، ولذلك قد يدعي الأطفال أن السحابة حية إذ تبدو لهم وكأنها تتحرك في المكان من تلقاء نفسها، أما الشجرة فليست كذلك لأنها لا تتحرك في المكان.

والبشر حسّاسون للأمارات التي تشير إلى نوع نظام الاستدلال الذي ينبغي

استعماله لمعالجة الأنواع المختلفة من المعلومات. والأطفال الرضع على وجه الخصوص حساسون لأمارات الفاعلية (كالحركة الذاتية) وينمّون توقعات مختلفة حول حركات الفاعلين الأحياء والأشياء غير الحية (Kuhlmeier et al., 2004). والأهم من ذلك، أن جسم الإنسان نفسه هو أمارة على الفاعلية القصدية. وقد اختبر تشوديك Chudek وزملاؤه (2018) حدس المشاركين الفيجيين والكنديين فيما يتعلق بإمكان انتقال "عقل" من شكل (خماسي) ليحل في شكل آخر (خماسي أصغر) لمساعدة الشكل الأصلي على تحقيق غاية (وهي الحصول على بعض كعكة)[1]. فاستنتج نحو 70 % من الأطفال في كلتا العينتين، ونحو 60 % من البالغين الفيجيين (لم يختبر البالغون الكنديون) أن العقل قد انتقل من الشكل الأصلي إلى الشكل الآخر، وذلك إذا كان للشكل الأصلي عيون، وقل هذا الاستنتاج (وإن لم يعدم تمامًا) عند كل من الأطفال والبالغين عندما خلا الشكل من العيون الدالة على الفاعلية (Chudek et al., 2018).

(1) هذه صور لمشاهد مختلفة من الفيديو الذي استُخدم في التجربة، والغرض منها كما ذكر المجربون قياس احتمالية استنتاج انتقال عقل من جسم لآخر وهو استنتاج بعيد حدوثه إلا لمن عنده حدس التفكير الثنائي (أي الاعتقاد بثنائية العقل والجسد وأن العقل أو الوعي منفصل أو قابل للانفصال عن الجسد).
عرَّف المجربون الشكل الخماسي بأن قالوا: هذه هي بني This is Penny ثم طلب من المشاركون (المجرى عليهم التجربة) أن يشيروا إلى "بني Penny"، وشاهد جميعهم نفس المشاهد الثلاثة الأولى. وأما المشهد الرابع، وهو مشهد اختباري حاسم، فقد اختلف ويمكن تفسيره على أنه يصور انتقال عقل الخماسي إلى جسم مثلث جديد. وكان المقياس للحدس الثنائي هو معدل الإشارة إلى المثلث على أنه "بني Penny". (المترجم)



إن تآزر هذه الأنظمة الفكرية قد تفضي إلى ثلاث حدوس محتملة حول طبيعة البشر وكيفية مساهمة الأجسام البشرية والحالات العقلية في تصور ما يجعل البشر بشراً. أما الأول فهو الحدس المادي materialist intuition وهو حدس مفاده أن البشر ما هم إلا أجساد وأدمغة، وذلك شكل من أشكال المذهب المادي materialism (انظر: Churchland, 1981). ووصف فورستمان Forstmann وبورجمر Burgmer (2018) هذا المذهب بأنه مذهب فيزيائي اختزالي reductive physicalism، وعرفاه بأنه القول بأن الحالات العقلية هي إما في الواقع حالات جسدية أو مجرد وصف للحالات الجسدية، وأنها لا توجد مستقلة عن الحالات الجسدية. وبالمثل، حاجَّ هودج Hodge (2008) أن الشواهد على الفصل الحدسي بين العمليات العقلية والجسدية قليلة جدًا، لاسيما عند دراسة الأعمال الثقافية الجنائزية التي تعتني كثيرًا باحترام جسد الإنسان بعد موته.

والحدس المحتمل الثاني هو الحدس الثنائي dualist intuition ويقضي بانفصال العقل عن الجسد (Bloom, 2004; Bering, 2006). وسماه فورستمان وبورجمر (2018) حدس ثنائية الجوهر، وعرّفاه بأنه القول بانفصال الحالات العقلية عن الأجساد المادية تمامًا وأنها قد توجد بمعزل عن الجسم المادي. وتستند أكثر الأبحاث المثبتة لمزاعم حدس ثنائية الجوهر الديكارتي إلى بحث يبين أن الأطفال الصغار يكوّنون تمثيلات منفصلة للعقل والجسد في وقت مبكر من مرحلة الطفولة، وأنهم، بما في ذلك الرضع منهم، ينجحون في تمييز الحي من الجماد (Bloom, 2004). فالأطفال الرضع مثلًا يميلون إلى إطالة النظر إلى الأشياء التي تظهر على الشاشة وكأنها يتبع بعضها بعضًا في لعبة العلامات game of tag (أي تبدو حية أو ذات حالة ذهنية) أكثر من الأشياء التي تبدو أنها تتحرك عفويًا على الشاشة (أي تبدو غير حية أو ليس لديها غايات أو رغبات معينة).

والحدس الثالث هو الحدس الثلاثي tripartite intuition وهو القول بامتلاك البشر شيئًا جوهريًا بالإضافة إلى الجسد والعقل (وسأشير إليه فيما يلي بـ "الجوهر quintessence") يمنح هذا الجوهر هوية فردية فوق التي يمنحها

الجسد أو العقل وحدهما. وعلى هذا يتصور الإنسان البشر على أنهم يتألفون من جوهر محقق للهوية، منفصل عن الجسد، ومنفصل أيضًا عن العمليات العقلية (Richert & Harris, 2006).

وقد اشتغلت معظم الدراسات التي بحثت أمر الحدوس في الطبيعة البشرية بالحضور (المفترض) لثنائية العقل والجسد عند الأطفال والبالغين، واستند كثير منها إلى الفرضية القائلة إن نظرية العقل النامية (أي إسناد أهداف ونوايا ورغبات ودوافع غير مرئية لأفعال الناس) يمكن أن تفسر هذه الثنائية الحدسية. وفيما يلي سنلخص أولاً هذه الأبحاث ثم نوضح حدود هذا المنهج لتفسير البيانات، مقترحين تأثيرًا أساسيًا للتفكير الماهوي essentialist reasoning في وضع التصورات عن الطبيعة البشرية.

علم النفس الشعبي والثنائية

لقد سُجّل حضور ثنائية العقل والجسم في وقت مبكر من النمو البشري (Bloom, 2004) وفي مختلف الثقافات والأزمة (Roazzi et al., 2013; Slingerland & Chudek, 2011; Slingerland, 2018). ويعتني البحث التنموي عن الثنائية بفهم الأطفال المتنامي لوظائف العقل والدماغ وبتعيين ما يعتقدونه بخصوص هوية الإنسان: أهي مضمنة في العقل أم الجسم؟

وقد وجد جونسون Johnson وويلمان Wellman (1982)، في واحدة من أولى الدراسات عن الفهم المتنامي للتمييز بين العقل والدماغ، أن الأطفال يفهمون بحلول سن الرابعة أن الدماغ أمر جوهري ذاتي للإنسان وأنه المسؤول عن الوظائف العقلية. وحاجَّ جونسون وويلمان (1982) أن الأطفال الذين تقل أعمارهم عن 9 سنوات لا يميزون وظائف الدماغ عن وظائف العقل، إلا أن الأبحاث اللاحقة سجّلت نمو هذا التمييز في مرحلة الطفولة المبكرة. ولبيان كيف يميز الأطفال بين العقل والدماغ، قامت كاثلين كوريفو Corriveau وزملاؤها (2005) بفحص اللغة الطبيعية التي يسمع فيها الأطفال بين عمر 2 و5 سنوات

كلمات العقل والدماغ، وتم ذلك بالنظر في قاعدة بيانات لغة بيئة الأطفال[2] (تشلديز CHILDES: اختصار لنظام تبادل بيانات لغة الطفل CHIld Language Data Exchange System). وكان استخدام الآباء لكلمة عقل، بمعنى الوظائف العقلية، أكثر من استعمال الدماغ. وكذلك لاحظ جوتفريد Gottfried وجو Jow (2003) أن استخدام كلمة الدماغ في كتب الأطفال القصصية المكتوبة باللغة الإنجليزية أقل كثيرًا في أغلب الأحيان من كلمة القلب، وأن كلمة القلب غالبًا ما تستخدم في السياقات المجازية التي تشير إلى الحالات العاطفية.

ولاختبار كيف ينسق الأطفال الحدوس عن العقل والجسد في عملية إضفاء الهوية، سأل جونسون (1990) المشاركين من الأطفال الذين كانت أعمارهم بين 5 و7 سنوات عن القدرات أو التفضيلات أو خصائص الهوية التي يمكن أن تنتقل معهم (متبرع) إذا نُقلت عقولهم إلى جسم خنزير أو طفل رضيع (مستلم). فرأى الأطفال أن الجوانب الإدراكية (كمعرفة الكلمات) والسلوكية (كالكرم) والهوية (كالاسم) ستنتقل لزامًا مع أدمغتهم إلى جسم الخنزير أو الرضيع. كما رأوا أن هذه الجوانب تنتقل كذلك إذا زُرعت أدمغتهم في طفل آخر، ولكنهم استبعدوا العكس (أي القول إن زرع دماغ طفل آخر في أجسادهم هم سيجلب تلك الخصائص من الطفل الآخر فيهم). وهكذا، يبدو أن الأطفال ينظرون إلى هويتهم على أنها مرتبطة بأدمغتهم وأجسادهم، وأما هوية غيرهم فيرونها مرتبطة بأدمغتهم دون أجسادهم.

وباستخدام طريقة زرع افتراضية مماثلة، استجوب جوتفريد Gottfried وزملاؤه (1999) أطفالًا أعمارهم بين 3 و5 سنوات عن دماغ حيوان متبرِّع زُرع

---

(2) نظام تبادل بيانات لغة الطفل (CHILDES) هو مجموعة من بيانات لغة الطفل المتاحة للجمهور لأغراض البحث. وقد أسست في سنة 1984 على يد براين ماكويني وكاثرين سنو، ونمت لتشمل أكثر من 230 مدونة لـ 30 لغة مختلفة. وتحتوي قاعدة بيانات CHILDES على نصوص من التفاعلات اللفظية العفوية بين الأطفال الصغار وأولياء أمورهم وزملاء اللعب والمعلمين. وترتبط كثير من النصوص أيضًا بملفات الوسائط الصوتية والفيديو. (المترجم)

في دماغ حيوان متلقي، فسُئل الأطفال عن انتقال الأفكار والذكريات والأصوات (صوت البقرة على سبيل المثال) والمظهر مع دماغ الحيوان المتبرع إلى جسم الحيوان المتلقي. ووجد جوتفريد وزملاؤه أن الأطفال بين 3 و5 سنوات لم يروا أن خصائص هوية الحيوان المتبرع تنتقل مع دماغ هذا الحيوان إلى جسم الحيوان الآخر، ووجدوا أن القول بربط هذه الوظائف بالدماغ المنقول يظهر في الأطفال من سن 8 أو 9 سنوات. والنتائج المجمعة من جونسون (1990) وجوتفريد وزملائه (1999) تشير إلى أن الأطفال الذين تقل أعمارهم عن 9 أو 10 سنوات يرون أن خصائص هوية الإنسان تنتقل مع دماغه إلى جسم الحيوان، ولكنهم أقل ميلًا للقول بانتقال الهوية مع انتقال دماغ حيوان إلى حيوان آخر.

كلتا هاتين الدراستين اعتنت بتصورات الأطفال للدماغ، ولكن الأطفال يربطون بين العقل والهوية قبل ربطهم بين الدماغ والهوية. ولتفحص ذلك استعملت كاثلين كوريفو وزملاؤها (2005) طريقة الانتقال لجوتفريد (1999) على أطفال كانت أعمارهم بين 5 و7 سنوات (بالإضافة إلى عينة من البالغين) ليروا كيف يقول المشاركون من الأطفال والبالغين عن الخصائص التي تتغير في طفل سحره ساحر ليجعل عقله أو دماغه ينتقل إلى دماغ أو عقل حصان. واهتمت دراسة كوريفو على السؤال: أيحتفظ الطفل المسحور باسمه وذكرياته وتفضيلاته ومعرفته؟ فكان الأطفال الأصغر سنًا أميل إلى اعتقاد أن هوية الطفل تتغير إذا تغير العقل أكثر مما لو تغير الدماغ، وأشار الأطفال الأكبر سنًا والبالغون أيضًا إلى أن الهوية تتغير بتغير الدماغ. وتشير هذه النتائج إلى أنه على الرغم من ربط الأطفال بين الدماغ المادي والوظائف العقلية، فإن ثمة حدسًا ينبثق مبكرًا بأن العقل أهم من الدماغ فيما يتعلق بالهوية، بموجب كونه مستودعًا لاسم الفرد وذكرياته وتفضيلاته ومعرفته. ويدعم السياق الثقافي تلك الرؤية عن العقل بدعمه لتمييز العقل باعتباره "حاوية" الهوية (e.g., Corriveau et al., 2005).

وأبانت إيما كوهين Cohen وجَستِن بارت Barrett (2008) كيف يتصور الأفراد ما يحدث عند زرع عقل في جسم جديد. فقد أشار الشباب إلى أنواع القدرات والتفضيلات التي تنتقل إذا نقل عقل إنسان إلى جسد آخر، ودوّنت

ردود المشاركين عن تصوراتهم فيما يتعلق بانتقال عقل المتبرع: أيحل محل عقل المتلقي أم يدمج مع عقله؟ وأشار غالبية المشاركين إلى أن عقل المتبرع سيحل محل عقل المتلقي بالكلية.

وباستخدام طريقة مختلفة قليلاً، سأل بروس هود Hood Bruce وزملاؤه (2012) أطفالًا بريطانيين يبلغون من العمر 6 سنوات عن حيوان قد استُنسخ: ما الخصائص التي قد يحتفظ بها حيوان الهامستر إذا نُسخ جسده بآلة سحرية؟ وفي هذه الطريقة (التي ينسخ فيها الجسد بدلاً من العقل)، كان الأطفال أميل إلى القول باستنساخ الحالات الجسدية في الهامستر الجديد (كامتلاك قلب أزرق) دون الحالات العقلية (كالذاكرة)، وكذلك كانوا أقل ميلًا للقول بانتقال حالات الذاكرة إلى الجسم المنسوخ عندما أعطى الهامستر الأصلي اسمًا. ويتبين من ذلك أن الأطفال يفضلون، في حالة الجسد المنسوخ، نسخ الحالات الجسدية دون الحالات العقلية، وفي ذلك دلالة على تصور العقل مرتبطًا بالهيئة المادية المعينة (أو بالجسد المخصوص بالكائن). وتدل هذه النتائج على إنه وإن كان الأطفال يرون فيما يبدو أن العقل البشري، لا الجسد، هو مانح الهوية، فإنهم يرون كذلك أن العلاقة المخصوصة بين عقل الفرد وجسده أمر بالغ الأهمية لمنح هوية ذلك الفرد، لاسيما إذا كان له اسم يتسمى به.

وأجرى فورستمان Forstmann وبرجمر Burgmer (2014) سلسلة من الدراسات المماثلة على البالغين، إذ سألا عن أنحاء الخصائص التي يمكن أن تنتقل من حيوان أو إنسان إلى نسخة طبق الأصل (أي مستنسخ) لهذا الحيوان أو الإنسان. وكما هو الشأن مع الأطفال في دراسة هود وزملائه (2012)، أشار المشاركون إلى أن الخصائص الجسدية، لا العقلية، هي التي يتشارك فيها الحيوان أو الإنسان الأصلي ونسخته.

وفي دراسة أتمتها إيما كوهين وزملاؤها (2011) على بالغين في المملكة المتحدة وآخرين من مجتمع في البرازيل ذي معتقدات ثقافية كتلبس الأرواح بالبشر وتحليق النفوس والحياة الآخرة. فطُلب من المشاركين تخيل (أ) أنهم تركوا أجسادهم، و(ب) أنهم تركوا أجسادهم ليحلوا في صخرة، و(ج) تركوا

أجسادهم ليحلوا في نبتة. ثم سُئلوا بعد ذلك: أتتوقف العمليات الجسدية والنفسية أم تستمر؟ وقد حادت إيما وزملاؤها في أسئلتهم عن الأبحاث السابقة التي حددت العمليات على أنها تنتمي إلى واحدة من فئتين: (أ) فئة تشمل الحالات النفسية البيولوجية (كالإحساس بالغثيان مثلًا) وحالات الإدراك الحسي (كالتذوق) / وحالات الوجدان (كالإحساس بالخوف)، وحالات المعرفة (كالاعتقاد Bering & Bjorklund, 2004)، أو (ب) فئة تشمل الحالات النفسانية البيولوجية (مثل: اسمع) والحالات العقلية (مثل: اعرف Astuti & Harris, 2008). فبدلًا من ذلك ميزت إيما كوهين وزملاؤها (2011) بين فئتين من العمليات التي إما تعتمد على الجسم أو مستقلة عنه بناءً على ردود المشاركين على الطائفة الأولى من الأسئلة التي تطلبت منهم تخيل أنهم تركوا أجسادهم. وعلى الرغم من وجود اتفاق كبير بين الثقافات على العمليات التي تعتمد على الجسم (على سبيل المثال: الإحساس بالرياح وشم الأشياء وتذوق الأشياء) وعلى العمليات المستقلة عن الجسم (على سبيل المثال: الأمل والتعلم والمعرفة)، فقد وجدت أختلافات ثقافية ذات دلالة في بعض العمليات. وعلى وجه التحديد، كان المشاركون من البرازيل أميل من المشاركين من المملكة المتحدة إلى اعتقاد أن عمليات "الإحساس بالرغبة في الوطء والغضب والإثارة والخوف وكراهية الأشياء والضيق والاشمئزاز والحزن" تعتمد على الجسم (Cohen et al., p. 1292).

وعندما طُلب من المشاركين تخيل الحلول في كائن ما (نبات أو صخرة) كان المشاركون في ردودهم العامة ميالين للقول باستمرار كل من العمليات المعتمدة على الجسم والمستقلة عنه أكثر من الحالة التي طلب منهم فيها تخيل مجرد ترك أجسادهم (Cohen et al., 2011)، وكان المشاركون من البرازيل أميل من مشاركي المملكة المتحدة للقول باستمرار العمليات التي تعتمد على الجسم مع الانتقال إلى صخرة. ومال المشاركون البرازيليون إلى القول باستمرار العمليات المستقلة عن الجسم سواء بالتساوي: في حالة عدم التجسيم وفي حالة الانتقال إلى جسم نبات أو صخر. وفي المقابل، كان المشاركون من المملكة

المتحدة أقل ميلًا لتأييد استمرار العمليات المستقلة عن الجسم إذا ترك الشخص جسده ودخل في صخرة أو نبات (Cohen et al., 2011).

وتشير الأبحاث التي أجريت على البالغين في الولايات المتحدة والهند إلى تباين في تصور الجسم والعقل فيما يتعلق بالهوية (Mahalingam & Rodriguez, 2006). فقد اعتقد كل من المشاركين الأمريكيين والهنود أن الهوية الاجتماعية للفرد (العرق والطبقة) لن تتغير إذا زُرع دماغه في جسد جديد. وفي المقابل، اعتقد البالغون الأمريكيون أن متلقي الدماغ المزروع سيسلك على نحو متوافق مع عرق دماغ المتبرع، في حين اعتقد المشاركون الهنود أن السلوك ينتقل مع دماغ ذي المنزلة المتدنية إلى جسم ذي المنزلة العالية، لا العكس، أي قد يتغير سلوك الإنسان إذا تلقى دماغًا جديدًا، ولكن جسمه هو الذي سيحدد عرقه أو طبقته الاجتماعية، لا دماغه.

ملخص النظريات الشعبية

أشارت الأبحاث السابقة إلى أنه بحلول سن السابعة أو الثامنة يربط الأطفال العقل بتفضيلات الإنسان وأفعاله ورغباته. والحق أن الدراسات التي تطلب من الأطفال والبالغين التفكير في العقل بطرق جديدة (كانتقال العقل من جسد إلى آخر على سبيل المثال) تدل أيضًا على أن الناس ينظرون إلى العقل على أنه حاوي هوية الفرد. ومع ذلك، فإن الدراسات التي تحث الأطفال والبالغين على التفكير في الجسم (مثل دراسات الاستنساخ) أو تلك التي تعني بسؤال التغييرات التي تطرأ على فئة الفرد الاجتماعية إذا ما حدث تغير في دماغه = هذه الدراسات تشير إلى أن الأطفال لا يتصورون الهوية مرتبطة بالعقل وحسب، ولكن تشير أيضًا إلى وجود شيء متفرد في العلاقة بين عقل الفرد وجسده به تمنح الهوية المخصوصة لكل إنسان (Hood et al., 2012). ولذلك ينبغي على الباحثين إن أرادوا استيعابًا كاملاً للحدوس عن الطبيعة البشرية النظر في تأثير التفكير الماهوي باعتبار الأفراد والفئات.

تشير جملة الأبحاث التي لُخصت إلى أن التحيزات الإدراكية إلى ثنائية الجوهر ونظرية العقل الشعبية لا يمكنهما أن يوضحّا توضيحًا كاملًا كيف يتصور البشر أنفسهم. وكما جادل هيرشفيلد (Hirschfeld (2013، فإن القدرة البشرية على التعقيل لا تكفي لتعليل أنماط تفسيراتنا وتوقعاتنا لتصرفات الآخرين. والحق أن معظم الناس يعوّلون في تفسير أفعال الغير وتوقعها على استدلالات حدسية تتعلق بخصائص غير عقلية، كالعمر ونوع الجنس والمهنة والعرق والمكانة (انظر Hirschfeld et al., 2007). وفي ربط الفرد بفئة اجتماعية معينة توظيف للتفكير الماهوي لتعليل السلوك البشري وتوقعه (Rhodes et al., 2012).

ونرى أنه في الوقت الذي تنشأ فيه النظريات الشعبية للفيزياء والبيولوجيا وعلم النفس عند الأطفال، ينشأ أيضًا نظام شعبي لاستنتاج جوهر الأفراد والأعمال الثقافية التي تساهم في صناعة هذا الجوهر أو تعدّله. ونطلق على هذه النظرية التأسيسية أنثروبولوجيا شعبية، ونقترح أنها تتضمن ثلاثة مكونات رئيسة غير مدرجة أو مذكورة في النظريات الشعبية الأخرى: (أ) إسناد جوهر لكل فرد (على سبيل المثال: النفس)، و(ب) الاعتقادات الحدسية بوجود الجوهر خارج دورة الحياة (كما هو الحال مثلًا في معتقدات الحياة السابقة أو الحياة الآخرة)، و(ج) الاعتقاد بأن الجوهر قابل للتعديل بواسطة الأعمال الثقافية أو الخارقة للطبيعة أو الدينية التي تغير طبيعة الإنسان الأساسية (كالشعائر).

النزعة الماهوية

نقتصر هنا، بما يتلاءم مع الفصل، على تقديم ثلاثة أوصاف للماهوية essentialism، وهي نافعة جدًا في بيان كيف يتصور البشر أنفسهم. أولاً: "النزعة الماهوية النفسانية psychological essentialism وهي تحيز إدراكي شائع يفضي بالناس إلى إدراك اتفاق أفراد نوع معين في طبيعة أساسية متأصلة (نوع "ماهية")، وبذلك تتشابه هذه الكثرة من حيث الأساس بطرق جلية وخفية"

(Rhodes et al., 2012, p. 1). ثانيًا: وفقًا لمدين (1989) Medin، "يتصرف الناس كما لو أن للأشياء (الجمادات المادية مثلًا) ماهية أو طبائع أساسية تكون بها هي هي" (p. 1476). ثالثًا: وكما لاحظ جيلمان (2009) Gelman، "أنه على الرغم من التغييرات الخارجية في المظاهر على مدار حياة الإنسان (من كونه رضيعًا إلى كونه بالغًا) وعلى الرغم من التباين الخارجي في المظهر بين أفراد النوع (من الحالات النموذجية إلى الحالات الشاذة مثلًا)، فإن الناس يرون اشتراك أفراد النوع في ميزة ثابتة أو جوهر غير قابل للتغيير (ماهية) يكون به أفراد النوع هم هم، ويكتسبون به خصائص أفعالهم" (p. 124).

وعليه، وكما هو متصور في علم النمو الإدراكي، تدعم الماهوية تنمية إدراك النوع بدعم تعميم ما يتعلَّمه الأطفال عن الفرد الواحد من النوع (على سبيل المثال، ينمو الكلب فيدو) ليشمل جميع أفراد هذا النوع (على سبيل المثال، جميع الكلاب تنمو1994 ;Gelman et al.,). وهذا الاستدلال الماهوي حاضر في مختلف الثقافات والأعمار، وإن اختلف الطريقة التي يتجلى بها باختلاف الثقافة (Gelman, 2009). وقد جادل جيلمان وديزندروك Diesendruck (1999) أن الماهوية النفسانية psychological essentialism ذات طبيعة هيكلية، إذ يفضي تحيز الإدراك إلى الماهوية إلى تقديم خانة معلوماتية placeholder يضع فيها الأطفال المعلومات عن طبيعة الفرد أو النوع. والغالب على الأبحاث المتعلِّقة بتعلُّم اللغة والتصنيف عند الأطفال الاعتناء بأثر الاستدلال الماهوي عناية خاصة (Gelman, 2009)، ومع ذلك، يمكن للاستدلال الماهوي أن ينطبق على استنتاج الفئات الاجتماعية وتحديد ما يجعل جماعة من الناس جماعة متميزة (كالعرق والدين ونوع الجنس مثلًا) (Rhodes et al., 2012).

وفي دراسة كلاسيكية بينت جين إليوت Jane Elliott قدر سهولة توجيه الماهوية الاجتماعية عند الأطفال (مقتبس من Stewart et al., 2003)، إذ أخبرت تلاميذ فصلها الدراسي، وكانوا في الصف الثالث، أن أصحاب العيون البنية اللون من الأطفال أفضل من أصحاب العيون الزرقاء. وبحلول الوقت الذي انتهى فيه الغداء، كان تلاميذ الفصل قد أحدثوا نظامًا طائفيًا تقريبًا حيث نبذ

الأطفال ذوو العيون البنية الأطفال ذوي العيون الزرقاء. وكما أوضح ماهالينجام Mahalingam (2007)، يُظهر تحيز إسناد الماهية إلى البشر وإلى الأنواع الاجتماعية كلاً من التحيز الإدراكي الذي يدعم التعلُّم والاستنتاجات المتعلقة بالأنواع، والتحيزات الاجتماعية التي تحافظ على بنى القوة الاجتماعية التي تخدم أصحاب السلطة.

وقد يحكم الأفراد أيضًا على وراثة الخصائص الشخصية (كالهوية والمعتقدات والأفعال والمهارات والأمور الجينية) من منظور ماهوي (Moya et al., 2015). ففي طائفة من الأبحاث عن الاختلافات في النظريات الشعبية الناشئة عن تأثير التربية، وقد شملت ثقافات متعددة: البيرو وفيجي والولايات المتحدة = قدمت مقالات قصيرة للمشاركين، وكانت بطلة الرواية إما (أ) أنها تنتسب لبيت بالتبني، أي انتساب غير بيولوجي (حالة التبني) أو (ب) تنتسب لبيت انتسابًا بالولادة وأنها هاجرت مع أهل بيتها إلى ثقافة مختلفة بعد الولادة (حالة الهجرة). ثم طُلب من المشاركين أن يجيبوا على سلسلة من الأسئلة: أتكون بطلة الرواية أشبه لسمات أهلها بالولادة أم لسمات أهلها بالتبني؟ (سمات مثل: التفضيل الموسيقى والذكاء وشكل الأذن). وبينت النتائج تباينًا ثقافيًا كبيرًا في قدر مشابهة البطلة مع الوالدين بالتبني في الخصائص الشخصية المختلفة، إلا أن المشاركين الأمريكيين ذهبوا إلى القول "بالتنشئة nurture" القوية؛ أي صوغ الآباء لمعتقدات وسلوكيات الأطفال (Moya et al., 2015).

وجادل جيلمان وديزندروك (1999) كذلك أنه لما كان التحيّز إلى الماهوية يوفر خانة معلوماتية، فإن الدافع لتحديد ما يناسب هذه الخانة يمكن أن يعلل التغيير التصوُّري. فيمكن لهذه "الخانة" الإدراكية أن توفر مساحة إدراكية خصبة لكل من التأثير الثقافي لمعتقدات ما يكون به المرء هو هو (كمفاهيم الروح على سبيل المثال) والأعمال الثقافية والشعائرية التي تشير ضمنيًا إلى أن الأفراد لديهم ماهية بها يكونون هم هم. ويجلّي الافتراض الضمني السائد بأن الدماغ حاوية أو مستودع لقدراتنا العقلية هذا التوصيف (انظر: Gottfried et al., 1999).

ومع ذلك، فقد أفادت الدراسات الحديثة إلى أن الأفراد لا يصنفون

وظائف الإنسان على نحو ثنائي أو تعامدي: إما عقلية أو جسدية. ومن ذلك دراسة تهيئة[3] priming study لأشخاص بالغين اشتملت على تقديم تهيئة بيولوجية (فيديو عن الدماغ)، وتهيئة عاطفية (فيديو عن الإبادة الجماعية في رواندا)، وعدم وجود تهيئة (جماعة ضبط[4] للمشاركين، وأتبع ذلك مقالة قصيرة عن أحد الطلاب بحيث يتوافق جنسه مع جنس المشارك، وسمي الطالب أو الطالبة سام. وكان سام متوجه إلى المنزل لقضاء عطلة الصيف في نهاية العام الدراسي عندما قُتل في حادث بمحطة القطار (Bek & Lock, 2011). أبلغ المشاركون البالغون بعد ذلك عن آرائهم حول استمرار سام في الاحتفاظ بحالات مختلفة: بيولوجية (هل ما زال سام يعاني من حمى القش؟) وبيولوجية نفسانية (هل لا يزال سام عطشان) وإدراكية حسية (هل لا يزال سام يرى السماء؟) وعاطفية (: هل لا يزال سام يحب أمه؟) والرغبة (هل لا يزال سام يرغب في الذهاب إلى الحفلة؟) ومعرفية (هل لا يزال سام يقدر على حل المسائل الرياضيات؟) وحالات الوعي بالموت (هل يعرف سام أنه ميت؟). ولم يكن للتهيئة العاطفية تأثير واضح على أحكام المشاركين (مقارنة بجماعة الضبط)، أما التهيئة البيولوجية فقللت من إسناد الحالات المستمرة لما بعد الموت، كالحالات العاطفية (Bek & Lock, 2011).

كما أشارت النتائج أيضًا إلى أن البالغين قد يصنفون الحالات العقلية والجسدية على ثلاثة أبعاد: **الجسم الفسيولوجي** (البيولوجي والنفساني البيولوجي psychobiological، وبعض الإدراك الحسي)، **والجسم غير الفسيولوجي** (المعرفي وبعض الإدراك الحسي)، **وغير الجسمي** (العواطف والرغبات؛ Bek & Lock,

(3) المقصود بالتهيئة هنا التأثير الناتج عن معالجة محفز ما من شانه أن يسهل أو يمنع معالجة لاحقة لنفس المحفز أو لمحفز مشابه. فمثلا التهيئة السيمائية بتقديم كلمة أو علامة للمشاركين في التجربة سيؤثر في طريقة تفسيرهم لكلمة أو علامة ما لاحقًا. (المترجم)

(4) الجماعة الضابطة control group هم أفراد مشاركون في التجربة لا يقع عليهم المؤثرات المفتعلة للتجربة ويكونون بجوار الجماعة الواقع عليها المؤثرات المفتعلة بمنزلة جماعة مقارنة لعزل المتغير المستقل المراد دراسة تأثيره. (المترجم)

2011). تشير هذه النتائج إلى ثلاثة أبعاد، لا بعدين، لكيفية تصور الأطفال والبالغين للآخر البشري. وكما سنرى، تذهب طائفة متزايدة من الأبحاث إلى وجود مكون ثالث في تصور الأطفال للبشر، مضافًا إلى العقول والأجساد. فعند الأطفال حدسًا مفاده أن للبشر أيضًا ماهية فردية مكملة للجسد والعقل ومتميزة عنهما.

جوهر الإنسان والنفس

تأتي الأدلة على أن الإدراك البشري يدمج ثلاثة حدوس عن الطبيعة البشرية من تلك الدراسات التي طُلب فيها من المشاركين النظر في وظائف الجسد والعقل والنفس، واعتبار تأثير كل منهم في منح الهوية. فقد سألت ريبكا ريتشرت Richert وبول هارس Harris (2006) أطفالًا ينتمون لطائفة الكاثوليك وكانت أعمارهم بين 6 و12 سنة: أيملك المولود الجديد دماغ وعقل ونفس؟ وسُئل الأطفال أيضًا: أيظل كل من الدماغ والعقل والنفس على حاله على مدار حياة الشخص أم يتغير كل منهم؟ وهل يكون المولود الجديد هو هو إذا أُخذ منه الدماغ والعقل والنفس؟ فأجاب الأطفال أن العقل والدماغ يتغيران بمرور الوقت ولكن من المرجح أن تبقى النفس كما هي، وأجابوا عمومًا أن المولود الجديد يكون إنسانًا مختلفًا إذا نُزع منه العقل والدماغ والنفس، ولكن الأطفال الذين قلت أعمارهم عن 9 سنوات كانوا أقل ميلًا من الأكبر سنًا إلى القول بتغير شخص المولود الجديد إذا سُلبت منه النفس (Richert & Harris, 2006).

ثم سئل الأطفال بعد ذلك، باستعمال طريقة جونسون وويلمان (1982): أيقدر الطفل المنزوع منه دماغه وعقله ونفسه على أداء المهام السلوكية (كمص الإبهام وإغلاق العينين)، والإدراكية (الحلم والتفكير)، وغير الإدراكية (النظر والرغبة) (Richert & Harris, 2006)؟ وكانت إجابة الأطفال بمختلف أعمارهم أن جميع الوظائف تستمر على الأرجح في غياب النفس ولكنها لا تستمر في غياب الدماغ أو العقل. وأخيرًا، أجاب الأطفال عن سؤال كيفية عمل الدماغ والعقل والنفس بأن أسندوا الوظائف الروحية إلى النفس إسنادًا عفويًا (على سبيل

المثال: هي التي تساعدك على التمييز بين الحق والباطل، وأنها قوة واهبة للحياة، وأنها تبقى في الحياة الآخرة) ولم يكن الحال كذلك بالنسبة إلى العقل أو الدماغ (Richert & Harris, 2006).

وباستخدام طريقة جونسون (1990)، وسّعت ماريا روزي Roazzi Maira وزملاؤها (2013) هذا البحث ليروا إن كان الناس يميزون بين نفس الإنسان soul وروحه[5]، فأجروا محادثات مع شباب من الولايات المتحدة والبرازيل وإندونيسيا. وعُرض على المشاركين سلسلة من الفرضيات التي ينتقل فيها عقل الفرد أو نفسه أو روحه إلى جسد فرد آخر، ثم سُئل الشباب: أتنتقل القدرات الإدراكية والجسدية والأخلاقية والاجتماعية والطاقة العاطفية passion تجاه هذه القدرات مع عقل الشخص أو نفسه أو روحه إلى جسم جديد؟ وكان المشاركون في الولايات المتحدة أميل لربط الروح بالطاقة العاطفية، وأما النفس والعقل فربطوهما مع الطاقة العاطفية والقدرة معًا. وكانت السمات الاجتماعية والأخلاقية مرتبطة بقوة بالنفس والروح أكثر من ارتباطها بالعقل.

وكشفت الدراسات كذلك عن تأثير الفروق الفردية في المفاهيم الواضحة للنفس. فقد أجرت ريتشر وهاريس (2008) محادثات مع طلاب جامعيين في

---

(5) أشار الباحثون في ورقتهم إلى أن مصطلح النفس هنا يشير إلى الجوهر الفردي اللامادي للكائن الحي وأما الروح فهي الطاقة الحيوية التي يكون بها الحي حيًا. وقد انطوت التجربة على دراسة توظيف المفاهيم الحدسية للطاقة الحيوية، وهي قوة سببية غير عقلية مسؤولة عن الصحة والرفاهة البيولوجية، ومن ثم فقد شملت أسئلتهم سمات تتعلق بالقدرة على الأداء (مثل كون المرء قادرًا على أن يكوّن أصدقاء) والشغف بالأداء passion to perform (مثل أن يحب المرء تكوّين أصدقاء جدد)، وخطط هذا التباين لتمييز حدوس الطاقة الحيوية (الطاقة العاطفية passion) عن القدرة العقلية. إذ يرى المجربون أن الناس لا يعوّلون في استعمالاتهم على نظرية العقل الحدسية theory of mind وحدها ولكن هناك عدة مفاهيم حدسية غير مادية يعتمد عليها الناس أيضًا كجوهر الفرد (أو ماهيته المخصوصة) والطاقة الحيوية. (المترجم)

انظر:

Roazzi, M., Nyhof, M., & Johnson, C. (2013). Mind, Soul, and Spirit: Conceptions of Immaterial Identity in Different Cultures, International Journal for the Psychology of Religion, 23(1), 75- 86. doi:10.1080/ 10508619.2013.735504

الولايات المتحدة، وسُئلوا عن الحالة الأنطولوجية للعقل والنفس (أهما موجودان؟ ومتى يبدأ كل منهما في الوجود؟ وهل يتغيران مع النمو؟ وهل يستمران بعد الموت؟) ووظائف العقل والنفس (الإدراكية والروحانية). وسُئل المشاركون أيضًا عن رأيهم في تمكين العلماء والأطباء من استعمال الخلايا الجذعية في البحث، وفصل الناس عن أجهزة دعم الحياة، واستنساخ البشر. وكان المشاركون أميل للقول بأن العقل يقتصر وجوده على هذه الحياة وأنه يتغير مع النمو، أما النفس فتوجد في دورة الحياة وخارج دورة الحياة ولا تتغير. كما أنهم أسندوا الوظائف الإدراكية (أي القدرة على حل المشكلات والتفكير والعلم بالصواب من الخطأ والتذكر) إلى العقل والوظائف الروحانية (أي قوة الحياة والحياة الآخرة والاتصال بالقوى العليا والجوهر الروحي) إلى النفس. وعدَّ المشاركون في هذه الدراسة العاطفة والعقل وظائف إدراكية وروحانية معًا. وأما فيما يتعلق بالتفكير الأخلاقي للمشاركين، فقد مال المشاركون الذين لهم مفهوم روحاني للنفس إلى عدم تحبيذ أبحاث الخلايا الجذعية والاستنساخ البشري والقتل الرحيم. وفي المقابل، لم تكن ثمة علاقة بين التفكير في الأسئلة الأخلاقية ومفاهيم العقل (Richert & Harris, 2008).

وعلى منوال هذا البحث، وجدت ريتشرت وسميث Smith (2012) أن معتقدات الشباب حول طبيعة النفس كانت مرتبطة بآرائهم في المعضلات الأخلاقية المتعلقة ببدء الحياة (كالإجهاض أو أبحاث الخلايا الجذعية) وليس المعضلات الأخلاقية المتعلقة بإنهاء الحياة (مثل: إزالة أجهزة دعم الحياة أو القتل الرحيم). فبصرف النظر عما قد نتوقعه من الانتماء الديني، كان المشاركون الذين يرون أن النفس موجودة قبل الحمل وأنها تبقى ثابتة طوال مدة الحياة أميل إلى رفض الإجهاض وأبحاث الخلايا الجذعية.

وأشارت دراسات أخرى إلى أهمية النظر في الفروق الفردية فيما يتخذه الأفراد من آراء عما يجعل البشر بشرًا: أهو رأي تابع للمذهب المادي أم الثنائي أم الثلاثي؟ ومن تلك الدراسات دراسة ليندمان Lindeman وزملائها (2015) التي وصفوا فيها طرقًا مختلفة يتصور بها البالغون الفنلنديون العلاقة

بين النفس والعقل والجسد. واستنادًا إلى الفئات الست التي طورها بيرينج Bering وبيوركلوند Bjorklund (2004)، سُئل المشاركون عن ضرورة العقل والنفس والجسد للوظائف المختلفة. ووجدت ليندمان وزملاؤها (2015) ظهور ثلاث تجمعات من المشاركين، وهي الواحديون monists والانبثاقيون emergentists والروحانيون spiritualists. أما الواحديون فأشاروا إلى أن الدماغ وحده هو الضروري لجميع الوظائف، وقال الانبثاقيون بضرورة كل من الدماغ والعقل لجميع الوظائف، في حين رأى الروحانيون أن الدماغ والعقل والنفس جميعهم ضروري للقيام بالوظائف. وكان المشاركون، بصرف النظر عن التجمع المنتمين إليه، أقل ميلًا للقول بضرورية النفس للعمليات البيولوجية والنفسانية البيولوجية psychobiological والإدراكية الحسية. وكان الأفراد المنتمين للتجمع الروحاني أميل إلى اعتناق المعتقدات في الأمور الخارقة للعادة والاعتقاد بخلود النفس. ومع ذلك، حتى الروحانيون عزوا إلى النفس عددًا أقل من الخصائص مقارنة بالعقل أو الدماغ.

معتقدات ما قبل الحياة الدنيا وما بعدها

ظهر التصور الثلاثي للبشر، الجوهر والعقل والجسد، أيضًا في الأبحاث التي تفحصت معتقدات الأطفال والبالغين في الحياة السابقة والآخرة. ففي واحدة من أوائل الدراسات التنموية عن معتقدات الحياة الآخرة، أجرى بيرينج وبيوركلوند (2004) محادثات مع أطفال أمريكيين، أعمارهم بين 4 و12 عامًا (ولم يُسجل انتماؤهم الديني)، وكانت المحادثات عن أنواع العمليات التي لا يزال الفأر قادرًا على فعلها بعد أن التهمه تمساح، وأجريت محادثات مع بالغين أيضًا. فذهب نحو 70% من الأطفال في مرحلة الروضة إلى أن العمليات الإدراكية (كالنظر والرغبة) والنفسانية البيولوجية psychobiological (كالعطش والنعاس) استمرت بعد الموت. وفي المقابل، ذهب نحو 100% من أطفال المدارس الابتدائية إلى أن العملية النفسانية البيولوجية تتوقف عند الموت، مقارنة بـ 70% من الأطفال الذين ادعوا أن العمليات الإدراكية تتوقف عند الموت. ومال كل

من البالغين والأطفال إلى اعتقاد أن حالات المعرفة والرغبة والعاطفة تستمر بعد الموت أكثر من الحالات البيولوجية والنفسانية البيولوجية والإدراكية الحسية. وفي الجملة، كان الاعتقاد باستمرارية كل من العمليات البيولوجية والنفسانية موجودًا لدى الأطفال من مرحلة الروضة من هذه العينة الأمريكية، ولكنه انخفض مع بلوغ سن الرشد، مع اتفاق شبه كلي على توقف العمليات البيولوجية واتفاق أقل تأكيدًا بشأن توقف العمليات النفسية أو استمرارها.

وفي إسبانيا، وُجد هذا النمط في أطفال المدارس الكاثوليكية أقوى مما هو في أطفال المدارس العلمانية (Bering et al., 2005)، وفي ذلك إشارة إلى أن السياقات التي يتعلم فيها الأطفال عن الحياة الآخرة تؤثر على أحكامهم المتعلقة بتعيين جوانب الإنسان التي تستمر بعد الموت. فقد أخبر هاريس Harris وجمينز Giménez (2005) الأطفال الإسبان الذين كانت أعمارهم بين 7 و11 سنة عن وفاة شخص مسن في سياقين سرديين: أحدهما ديني، وتضمن إشارات إلى كاهن ومعية الله، والآخر سياق علماني فيه كلام عن الطبيب والمرض. فكان الأطفال أميل إلى القول باستمرار العمليات العقلية بعد الموت دون العمليات الجسدية، وكان من المرجح أن يكتسبوا ميلهم ذلك بعد سماع السرد الديني عن الموت. وكان هذا التمييز واضحًا عند الأطفال الذين تزيد أعمارهم عن 10 سنوات خاصةً، إذ قالوا في المتوسط باستمرار جميع الوظائف العقلية تقريبًا بعد الوفاة (Harris & Giménez, 2005). وبالمثل، أجرت ريتا أستوتي Astuti وهاريس Harris (2008) محادثات مع أطفال من فيزو، أعمارهم بين 5 و17 سنة، في مجتمعات ريفية في مدغشقر، حيث يتعرض الأطفال الصغار للموت البيولوجي (بسبب الحيوانات في الغالب) ومعتقدات الحياة الآخرة (غالبًا من مراقبة التواصل الشعائري مع الأسلاف). وسُئل المشاركون عن العمليات (الجسدية والعقلية) التي اعتقدوا أنها تستمر في تأدية وظيفتها بعد وفاة الإنسان، وقُدمت لهم سرديتان مختلفتان: الأولى دينية، وكانت عن بناء قبور الأجداد، والثانية غير دينية، وكانت عن المرض الجسدي والموت. وخلافًا للدراسات التي أجراها بيرنج Bering وزملاؤه (Bering & Bjorklund, 2004; Bering et al., 2005)،

كان الأطفال أقل ميلًا من البالغين للقول باستمرار الوظائف الجسدية والعقلية بعد الموت، زاعمين بدلاً من ذلك توقف هذه الوظائف عند الموت. ومع ذلك، فقد كان القول باستمرار الوظائف العقلية هو الأغلب لكل من الأطفال والبالغين عندما أجابوا في سياق السرد الديني (القبر)، خلافًا لسياق السرد غير الديني (الجثة). وأيضًا، سُئل المشاركون: أيتوقف عمل الجسد والعقل والروح عند الموت؟ وكان المشاركون أميل إلى لقول باستمرار عمل الروح بعد الموت دون الجسد والعقل، وكان البالغون أميل إلى القول بذلك من الأطفال (Harris & Giménez, 2005).

وعلى الرغم من هذا الدليل على الاختلافات الثقافية، فإن الآليات التي تنبثق منها هذه الاختلافات لا تزال غير واضحة. فقد خرجت أبحاث على سبيل المثال بأن معتقدات الوالدين وشهاداتهم لا علاقة لها بمعتقدات الأطفال في الحياة الآخرة (Misailidi & Kornilaki, 2015). وباستعمال صورة مصغرة مماثلة لتلك الخاصة ببرينج وبيوركلوند (2004) - ولكن مع بطل بشري - سأل ميسيليدي Misailidi وكورنيلاكي Kornilaki (2015) أطفالًا يونانيين أعمارهم بين 5 و7 و10 سنوات: هل تستمر الحالات البيولوجية والإدراكية الحسية والنشاط العقلي والمعرفية الإرادية والعاطفية بعد الموت؟ وكما هو الحال في دراسات أخرى مماثلة (على سبيل المثال، Bering & Bjorklund, 2004)، حكم الأطفال الذين كانت أعمارهم بين 7 و10 سنوات بتوقف الحالات البيولوجية والإدراكية الحسية، في حين حكم الأطفال الذين كانوا في عمر 5 سنوات بتوقف الحالة البيولوجية، لا حالات الإدراك الحسي. ومع ذلك، فقد ذهب ما بين 40% و65% من مجموع الفئات العمرية الثلاث إلى القول باستمرار الحالات المعرفية والعاطفية (Misailidi & Kornilaki, 2015).

ومن العجب أن معتقدات الوالدين في الحياة الآخرة وتقاريرهم عن كيفية حديثهم مع أطفالهم عن الموت والحياة الآخرة (على سبيل المثال: "استخدم استعمل كلمتي نفس وروح عندما أناقش الموت مع طفلي") لم تكن ذات علاقة بمعتقدات الأطفال في الحياة الآخرة. ولكن تقارير الآباء أشارت إلى أن

معتقداتهم في الحياة الآخرة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بعدد المرات التي يحضرون فيها الشعائر الدينية. وعلى الرغم من محاجة ميسيليدي Misailidi وكورنيلاكي Kornilaki (2015) أن هذه النتيجة تشير إلى عدم التأثير المباشر لمعتقدات الوالدين في الحياة الآخرة على معتقدات أطفالهم، فقد تختلط هذه النتائج وتقع في الغلط من جهة عدد المرات التي يتعرض فيها الأطفال لأمور تتعلق بالموت على نحو منتظم، وكذلك من جهة شهادة الوالدين الفعلية (بغض النظر عن تقاريرهم).

ووسَّعت إيمون Emmonsوكلمن Kelemen (2014) من الأبحاث المتعلقة بإسناد الأطفال الحالات العقلية في الحياة الآخرة ليبحثا كذلك نشأة معتقدات الحياة السابقة -أي الاعتقاد بوجود سابق للأفراد يكونون فيها على هيئة روحية معينة قبل الولادة. وكانت أعمار المشاركين من 5 إلى 12 سنة، وكانوا من مجتمعين إكوادوريين: مجتمع حضري يغلب عليه الكاثوليكية، ومجتمع ريفي ذو معتقدات وأعمال عرفيَّة عن الأرواح والسحر، والأهم من ذلك أنه لم يكن لأي من المجتمعين عقائد صريحة عن وجود الحياة السابقة، ومن ثمَّ فإن افتراضات الأطفال حول الحياة السابقة لم تكن سوى استنتاجاتهم لطبيعة الوجود البشري. وفي ردودهم على أسئلة عن الحياة السابقة، كان الأطفال أميل إلى ربط الحالات العقلية (وعلى وجه التحديد: العواطف والرغبات) بالوجود السابق بخلاف الحالات الجسدية والبيولوجية[6] (Emmons & Kelemen, 2014).

(6) ذكرت إيمونز وكلمن في ورقتهما أن محصل الدراسات عن استنتاج الحياة الآخرة والاعتقاد فيها تشير إلى أن الأفراد يميلون منذ سن مبكرة إلى الاعتقاد بأن الناس يستمرون في الوجود على الرغم من التغيرات البيولوجية المرتبطة بالموت، وأن جوهر الإنسان هو جانبه العقلي: فالجوانب العقلية للفرد، لا الجسدية، هي التي يُرى أنها تستمر بعد فناء الجسد المادي. ولكن لما كانت هناك نصوص ثقافية منتشرة تؤيد استمرار الوجود بعد الموت لم يمكن الجزم ببدهية هذه المعتقدات أو القول إنها ناتجة عن تحيز إدراكي صريح. فالأطفال الصغار يتعرضون في كثير من الأحيان لأفكار عن الحياة الآخرة عبر المحادثات وحضور المناسبات والشعائر الدينية ووسائل الإعلام. بل كشفت دراسات عن وجود المفاهيم الدينية في استنتاج الأطفال الصغار والكبار لمعتقدات الحياة الآخرة. ولكن الحال ليس كذلك بالنسبة إلى

ومع أن غالبية الأطفال الإكوادوريين جنحوا إلى إسناد الحالات العقلية إلى الوجود السابق للحياة دون الحالات الجسدية، فإن نسبة القائلين منهم بوجود الحالات العقلية قبل الحياة الأرضية ممن كانت أعمارهم بين 11 و12 سنة لم تتعدى 34 % (Emmons & Kelemen, 2014)[(7)]، مما أثار تساؤلات حول مدلول

الوجود السابق على الحياة الدنيوية، ومن ثم يمكن عزل التأثير الثقافي المحتمل على معتقدات الحياة الآخرة. ففي غياب النص الثقافي، هل يتصور الأطفال الناس حدسيًا وعفويًا على أنهم كانوا موجودين قبل الوجود البيولوجي، أي قبل امتلاك جسد أرضي مادي؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يتصور الأطفال حدسيًا أن وجود ما قبل الحياة كان وجودًا عقليًا أم أنهم يرون أن وجود ما قبل الحياة يتضمن أيضًا نوعًا من الوجود الجسدي غير الملموس؟ كشفت النتائج أنه على الرغم من غياب النصوص الثقافية لوجود ما قبل الحياة، فإن الأطفال من خلفيتين ثقافيتين مختلفتين كل الاختلاف مالوا إلى اعتقاد بوجود شكل من أشكال الوجود الفردي قبل التجسيد المادي على الأرض. (المترجم)

انظر

Emmons, N. A., & Kelemen, D. (2014), The Development of Children's Prelife Reasoning: Evidence from Two Cultures. Child Development, 85(4), 1617- 1633. doi:10.1111/ cdev.12220

(7) وفي الشكل التالي ترجمة لشكل توضيحي ورد في البحث المشار إليه، وفيه توضيح للنسب المئوية لردود الأطفال المتعلقة بالوظائف المختلفة التي أسندوها إلى مرحلة ما قبل الحياة. وكما هو واضح من الشكل فإن نتائج الدراسة تظهر أن نسبة إسناد وظائف الحالات العقلية والجسدية لمرحلة ما قبل الحياة تقل مع التقدم في العمر إجمالًا. ومع ذلك، فإن إسناد بعض وظائف الحالات العقلية (مثل: العاطفة والرغبات) أكثر من إسناد وظائف الحالات الجسدية عمومًا. وتظهر الدراسة وجود ميل إدراكي لم يكتسب بالتعليم لاعتبار العواطف والرغبات جوهر أبدي للإنسان. (المترجم)

Emmons and Kelemen

العمر من 7 إلى 8 سنوات
العمر من 9 إلى 10 سنوات
العمر من 11 إلى 12 سنة
متوسط النسبة المئوية للردود الوظيفية
فئة السؤال

هذه النتيجة: أتكون دليلًا على التحيز الإدراكي إلى الإسناد التعقيلي أم تكون دليلًا على تأثير النزعة الماهوية في التغيير التصوُّري؟ (انظر: Gelman & Diesendruck, 1999). إن التحولات التنموية في إسناد الأطفال حالة الحياة السابقة إلى البشر مرتبطة بنمو فهمهم لبيولوجيا الإنسان ولطبيعة تصور الإنسان. ولذلك، فإن أحد التعليلات هذا النمط هو أن السياقات (مثل تعلم البيولوجيا البشرية) تعزز مراجعة محتوى الخانة المعلوماتية للجوهر فتذهب بالحالات الجسدية والعقلية باعتبارها السمات الأساسية للجوهر الفردي لتضع في المقابل خصائص أخرى للفرد في مكانة بارزة في هذه الخانة.

جوهر الإنسان وتغيير الشعائر

إن اختيار مصطلح الأنثروبولوجيا الشعبية إنما كان لما يتوقع من تصور البشر أنفسهم على أنهم يتغيرون أساسيًا بالأعمال الدينية والثقافية، وذلك في العادة مبحث من مباحث الأنثروبولوجيا. ولا تكاد توجد أبحاث حول كيفية رؤية الأطفال لتأثير الأعمال الثقافية على هوية الفرد، وقليلة هي الأبحاث التي تفحصت فهم الأطفال لكيفية تأثير الشعائر على هوية الفرد والانتماء للجماعة الاجتماعية. ونعرّف الشعائر هنا، بما يتلاءم مع أغراض هذا الفصل، بأنها متتالية من أعمال ثقافية معينة تتميز بأن الغاية المقصودة من فعلها والآليات السببية التي تنتج هذا الغاية غامضة سببيًا (Legare & Souza, 2012)[(8)]. وتقوم الشعائر بوظائف اجتماعية تكيفية تطوريًا، مثل تعيين هوية أفراد الجماعة والحفاظ على تماسكها (Watson- Jones & Legare, 2016).

انظر:

Emmons, N. A., & Kelemen, D. (2014), The Development of Children's Prelife Reasoning: Evidence from Two Cultures. Child Development, 85(4), 1617- 1633. doi:10.1111/ cdev.12220

(8) قالت كرستين لجار وأندريه سوزا في وقتهما المشار إليها: " إن الشعائر تطرح معضلة إدراكية؛ فهي تستعمل على نطاق واسع لمعالجة اضطرابات الحياة، ومع ذلك هي تقاليد ثقافية وتفتقر إلى التعليل السببي لتأثيراتها. إن الشعائر التي نعرفها بأنها أفعال عرفية غامضة

وتشير الأبحاث التي تفحصت كيف يفهم الأطفال الشعائر إلى أن الأطفال ينظرون إلى الشعائر على أنها تغيير لجوهر الإنسان أو نفسه، أكثر من جسده أو دماغه أو عقله. وقد كان للأطفال الذين شاركوا في أفعال شعائرية جماعية انتماء أقوى للجماعة من الأطفال الذين شاركوا في نشاط جماعي غير شعائري (Wen et al., 2016). ويؤدي الأطفال أفعال شعائرية لمساعدة الآخرين على تحقيق أهدافهم (Nielsen et al., 2015) ويكونون أميل لأداء أعمال شبيهة بالشعائر إذا نبذتهم جماعة ما (Watson- Jones et al., 2014; Watson- Jones et al., 2016). وأخيرًا، وجدت ريتشرت وهاريس (2006) أن الأطفال الكاثوليك الذين كانت أعمارهم بين 4 و12 عامًا كانوا أميل إلى القول بتغير النفس عن طريق الشعائر (المعمودية) دون العقل أو الدماغ. وقد اقترح سلينجرلاند Slingerland (2018) أن من تفسيرات الشعائر الجنائزية أنها تعمل على قطع الاتصال بين الفرد وجسده. وهكذا، فإن الأدلة الظاهرة ترسم صورة مقنعة لتأثير الأنثروبولوجيا الشعبية التي يفكر بها الناس في إدراك كيف تعمل الشعائر في الجماعات الاجتماعية وكيف تؤثر على أفرادها.

أبحاث مطلوبة

إن الأنثروبولوجيا الشعبية المفترضة، وبناءً على إسناد الجوهر إلى الأفراد، تشير إلى الحاجة إلى العديد من برامج البحث. أولاً: ينبغي لمنظري وباحثي علم الدين الإدراكي أن يدرسوا بشكل استباقي أثر النزعة الماهوية في تطور

سببيًا تمثل تحديا للتفكير السببي؛ فهي متعارف عليها اجتماعيًا وليست قابلة للاختزال في آليات السببية. وحتى عندما توضح شعيرة في سياق اعتقاد معين فغالبا لا يوجد توقع لعلاقة سببية مباشرة بين الأفعال الشعائرية والنتائج... على سبيل المثال: لا يتوقع من الشعائر التي يراد منها وقوع تأثيرات معينة (كشعائر تعزيز خصوبة المحاصيل أو شفاء المرضى) أن تحقق ذلك بواسطة آليات سببية واضحة. (المترجم)

انظر:

Legare, C. H., & Souza, A. L. (2012), Evaluating Ritual Efficacy: Evidence from the Supernatural, Cognition, 124(1), 1- 15. doi:10.1016/ j.cognition.2012.03.004

ونقل المفاهيم والمعتقدات والأفعال الدينية. لقد كُرِّس كثير من تنظير علم الدين الإدراكي للأثر المهم لنظرية العقل والإدراك الاجتماعي في التطور وفي استمرار المعتقدات والأفعال والمفاهيم الدينية، ومع ذلك، فإن النتائج الموضحة هنا تشير إلى الحاجة الماسة لدخول البحث التنموي الذي يبحث أهمية النزعة الماهوية في التطور الإدراكي= في نطاق علم الدين الإدراكي.

وثانيًا: هناك حاجة إلى تعيين الوظيفة التنموية لإسناد جوهر فردي إلى البشر. فمن ناحية، ينبغي لعلماء النفس التنموي اعتبار كيف يصبح الجوهر مختلفًا عن الجوانب النفسية والبيولوجية والجسدية للإنسان وفي أي مرحلة من مراحل النمو الإدراكي. ومن ناحية أخرى، قد يكون الاعتقاد بوجود جوهر للفرد هو "الغراء" الذي يلصق الخصائص النفسية والبيولوجية والبدنية للفرد معًا لإكساب كل فرد ماهيته. ومن الممكن أن تكون الدراسات التنموية نافعة نفعًا خاصًا للكشف عن تأثير النزعة الماهوية في تنسيق أو تمييز أنظمة النظريات الأساسية الأخرى[9].

ثالثًا: ينبغي للأبحاث المستقبلية أن تبحث إلى أي مدى يعتقد الأفراد أن الشعائر الثقافية والدينية تغير جوهر الفرد. فمن الممكن مثلًا أن تستقصي الدراسات تغيير بعض الشعائر للنوع الأنطولوجي الذي ينتمي إليه الفرد الإنساني (مثلًا بواسطة التلبس بروح أو الشعائر الجنائزية). وأيضًا، يمكن للدراسات أن تستقصي وجود أوجه تشابه في عناصر أو بنية الشعائر التي يتوقع أن تفضي إلى تغييرات أساسية في البشر. وكذلك ينبغي أن تأخذ الدراسات في الاعتبار كيف أن الشعائر التي تغير جوهر الفرد هي أيضًا التي تدعم أو تقوي الإدراكات المفضية إلى تصنيف الناس بحسب كونهم منتمين للجماعة أو خارجين عنها وإلى إنشاء القوالب النمطية والتحامل والتمييز العنصري.

---

(9) أي أنظمة الاستدلال الشعبية كنظرية علم النفس الشعبي والأحياء الشعبية والفيزياء الشعبية. (المترجم)

إن أطروحتنا التي نقدمها هنا تتلخص في أن التوصيف الكامل لمعالجة الإدراك البشري للطبيعة البشرية يقتضي من المنظرين والباحثين النظر في وجود نظام استدلال شعبي أقرب إلى الأنثروبولوجيا الشعبية، وهو نظام شعبي يتضمن حدوسًا مفادها أن لكل فرد جوهر يكتسب به هويته المخصوصة، ونرى أن السياق الاجتماعي والبيئي للفرد وكذلك الأعمال الثقافية يكوّنون جزءًا من جوهر الفرد. ويعتمد الوجود المفترض لهذا النظام الاستدلالي على أنظمة تنظيرية أخرى للتصورات عن البشر (علم النفس وعلم الأحياء والفيزياء)، ونجادل أن وجود هذا النظام يفسِّر على نحو أبسط من غيره النتائج التي تشير إلى أن البشر يتصورون أنفسهم ذات طبيعة ثلاثية (الجسد - العقل - الجوهر)، وأن جوهر الإنسان يمكن تغييره بالأعمال الثقافية التي تحدث تغيرًا في أصل طبيعة الإنسان (كالتعميد مثلًا أو شعائر الختان وشعائر الانضمام لدين معين وشعائر العبور وما إلى ذلك).

أسئلة لمزيد من البحث

1. ما تأثير النزعة الماهوية على التطور ونقل المفاهيم والمعتقدات والأفعال الدينية؟
2. ما الوظيفة التنموية لإسناد الجوهر الفردي إلى البشر؟
3. إلى أي مدى ينظر الأفراد إلى الشعائر الثقافية والدينية على أنها تغير من جوهر الفرد؟ وما هي المسارات التنموية والتأثيرات المرتبطة بهذه الحدوس؟

شكر وعرفان

دعمت مؤسسة جون تملتون John Templeton Foundation كتابة هذا الفصل بمنحة قُدِّمت لريبكا أيه ريتشرت (JTF61062 #).

المراجع

Astuti, R., & Harris, P. L. (2008). Understanding mortality and the life of the ancestors in rural Madagascar. *Cognitive Science*, *32*(2008), 713- 740. doi:10.1080/03640210802066907

Baillargeon, R. (2008). Innate ideas revisited: For a principle of persistence in infants' physical reasoning. *Perspectives on Psychological Science*, *3*(1), 2- 13. doi:10.1111/ j.1745-6916.2008.00056.x

Baillargeon, R., Scott, R. M., & Bian, L. (2016). Psychological reasoning in infancy. *Annual Review of Psychology*, *67*, 159- 186. doi:10.1146/ annurev- psych- 010213- 115033

Bardi, L., Regolin, L., & Simion, F. (2011). Biological motion preference in humans at birth: Role of dynamic and configural properties. *Developmental Science*, *14*(2), 353-359. doi:10.1111/ j.1467- 7687.2010.00985.x

Bek, J., & Lock, S. (2011). Afterlife beliefs: Category specificity and sensitivity to biological priming. *Religion, Brain & Behavior*, *1*, 5- 17. doi:10.1080/ 2153599X.2010.550724

Bering, J. M. (2002). Intuitive conceptions of dead agents' minds: The natural foundations of afterlife beliefs as phenomenological boundary. *Journal of Cognition and Culture*, *2*, 263- 308. doi:10.1163/ 15685370260441008

Bering, J. M. (2006). The folk psychology of souls. *Behavioral and Brain Sciences*, *29*, 453-462. doi:10.1017/ S0140525X06009101

Bering, J. M., & Bjorklund, D. F. (2004). The natural emergence of reasoning about the afteras a developmental regularity. *Developmental Psychology*, *40*(2), 217- 233. doi:10.1037/ 0012- 1649.40.2.217

Bering, J. M., Blasi, C. H., & Bjorklund, D. F. (2005). The development of "afterlife" beliefs in religiously and secularly schooled children. *British Journal of Developmental Psychology*, *23*(2005), 587- 607. doi:10.1348/ 026151005X36498

Bjorklund, D. F., & Causey, K. B. (2018). *Children's thinking: Cognitive development and indidifferences* (6th edition). Thousand Oaks, CA: Sage Publishing.

Bloom, P. (2004). *Descartes' baby: How child development explains what makes us human.* London: Arrow Books.

Chudek, M., McNamara, R. A., Birch, S., Bloom, P., & Heinrich, J. (2018). Do minds switch bodies? Dualist interpretations across ages and societies. *Religion, Brain & Behavior*, *8*(4), 354- 368. doi:10.1080/ 2153599X.2017.1377757

Churchland, P. M. (1981). Eliminative materialism and the propositional attitudes. *Journal of Philosophy, 78*, 67- 90. doi:10.2307/ 2025900

Cohen, E., & Barrett, J. (2008). When minds migrate: Conceptualizing spirit possession. *Journal of Cognition and Culture, 8*(2008), 23- 48. doi:10.1163/ 156770908X289198

Cohen, E., Burdett, E., Knight, N., & Barrett, J. (2011). Cross- cultural similarities in person-body reasoning: Experimental evidence from the United Kingdom and Brazilian Amazon. *Cognitive Science, 35*(2011), 1282- 1304. doi:10.1111/ j.1551-6709.2011.01172.x

Corriveau, K. H., Pasquini, E. S., & Harris, P. L. (2005). "If it's in your mind it's in your knowChildren's developing anatomy of identity. *Cognitive Development, 20*(2005), 321-340. doi:10.1016/ j.cogdev.2005.04.005

Emmons, N. A., & Kelemen, D. (2014). The development of children's prelife reasoning: Ėvidence from two cultures. *Child Development, 85*(4), 1617- 1633. doi:10.1111/ cdev.12220

Forstmann, M., & Burgmer, P. (2014). Adults are intuitive mind- body dualists. *Journal of Experimental Psychology: General, 144*(1), 222- 235. doi:10.1037/ xge000004

Forstmann, M., & Burgmer, P. (2018). A free will needs a free mind: Belief in substance dualism and reductive physicalism differentially predict free will and determinism. *Consciousness and Cognition, 63*(2018), 280- 293. doi:10.1016/ j.concog.2018.07.003

Gelman, S. A. (2009). Learning from others: Children's construction of concepts. *Annual Review of Psychology, 60*, 115- 140. doi:10.1146/ annurev.psych.59.103006.093659

Gelman, S. A., Coley, J. D., & Gottfried, G. M. (1994). Essentialist beliefs in children: The acof concepts and theories. In L. A. Hirschfeld & S. A. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture* (pp. 341- 366). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Gelman, S. A., & Diesendruck, G. (1999). What's in a concept? Context, variability, and psychoessentialism. In I. E. Sigel (Ed.), *Development of mental representation: Theories and applications* (pp. 87- 111). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Gelman, S. A., & Gottfried, G. M. (1996). Children's causal explanations of animate and inanimotion. *Child Development, 67*, 1970- 1987. doi:10.1111/ j.1467-8624.1996.tb01838.x

Gelman, S. A., & Legare, C. H. (2011). Concepts and folk theories. *Annual Review of Anthropology, 1*(40), 379- 398. doi:10.1146/ annurev- anthro- 081309- 145822

Gottfried, G. M., Gelman, S. A., & Schultz, J. (1999). Children's understanding of the brain from early essentialism to biological theory. *Cognitive Development, 14*(1), 147-174. doi:10.1016/ S0885- 2014(99)80022- 7

Gottfried, G. M., & Jow, E. E. (2003). "I just talk with my heart": The mind- body problem, lininput, and the acquisition of folk psychological beliefs. *Cognitive Development, 18*(1), 79- 90. doi:10.1016/ S0885- 2014(02)00164- 8

Harris, P. L., & Giménez, M. (2005). Children's acceptance of conflicting testimony: the

case of death. *Journal of Cognition and Culture, 5*(1- 2), 143- 164. doi:10.1163/ 1568537054068606

Hatano, G., & Inagaki, K. (1994). Young children's naïve theory of biology. *Cognition, 50*, 171- 188. doi:10.1016/ 0010- 0277(94)90027- 2

Hickling, A. K., & Gelman, S. A. (1995). How does your garden grow? Early conceptualization of seeds and their place in plant growth cycle. *Child Development, 66*(3), 856- 876. doi:10.1111/ j.1467- 8624.1995.tb00910.x

Hirschfeld, L. A. (2013). The myth of mentalizing and the primacy of folk sociology. In M. R. Banaji & S. A. Gelman (Eds.), *Navigating the social world: What infants, children, and other species can teach us* (pp. 101- 106). Oxford Scholarship Online. doi:10.1093/ acprof:oso/ 9780199890712.003.0019

Hirschfeld, L. A., Bartmess, E., White, S., & Frith, U. (2007). Can autistic children predict behaby social stereotypes? *Current Biology, 17*(12), R451- R452. doi:10.1016/ j.cub.2007.04.051

Hodge, K. M. (2008). Descartes' mistake: How afterlife beliefs challenge the assumption that humans are intuitive Cartesian substance dualists. *Journal of Cognition and Culture, 8*(2008), 387- 415. doi:10.1163/ 156853708X358236

Hood, B., Gjersoe, N. L., & Bloom, P. (2012). Do children think that duplicating the body also duplicates the mind? *Cognition, 125*(2012), 466- 474. doi:10.1016/ j.cognition.2012.07.005

Inagaki, K., & Hatano, G. (1996). Young children's recognition of commonalities between aniand plants. *Child Development, 67*, 2823- 2840. doi:10.2307/ 1131754

Inagaki, K., & Hatano, G. (2002). *Young children's naïve thinking about the biological world.* New York: Psychology Press.

Johnson, C. N. (1990). If you had my brain, where would I be? Children's understanding of the brain and identity. *Child Development, 61*(4), 962- 972. doi:10.1111/ j.1467- 8624.1990. tb02834.x

Johnson, C. N., & Wellman, H. M. (1982). Children's developing conceptions of the mind and brain. *Child Development, 53*(1), 222- 234. doi:10.2307/ 1129656

Keil, F. C. (1989). On the development of biologically specific beliefs: The case of inheritance. *Child Development, 60*, 637- 648. doi:10.2307/ 1130729

Keil, F. C. (1995). The growth of causal understandings of natural kinds: Modes of construal and the emergence of biological thought. In. D. Sperber, D. Premack, & A. Premack (Eds.), *Causal cognition: A multidisciplinary debate* (pp. 234- 267). Oxford: Oxford University Press.

Kuhlmeier, V. A., Bloom, P. B., & Wynn, K. (2004). Do 5- month- old infants see humans as maobjects? *Cognition, 94*(2004), 95- 103. doi:10.1016/ j.cognition.2004.02.007

Legare, C. H., & Souza, A. L. (2012). Evaluating ritual efficacy: Evidence from the supernatural. Cognition, *124*(1), 1- 15. doi:10.1016/ j.cognition.2012.03.004

Lindeman, M., Riekki, T., & Svedholm- Hakkinen, A. M. (2015). Individual differences in conceptions of soul, mind, and brain. *Journal of Individual Differences, 36*(3), 157- 162. doi:10.1027/ 1614- 0001/ a000167

Mahalingam, R. (2007). Essentialism, power, and the representation of social categories: A folk sociology perspective. *Human Development, 50*, 300- 319. doi:10.1159/ 000109832

Mahalingam, R., & Rodriguez, J. (2006). Culture, brain transplants, and implicit theories of identity. *Journal of Cognition and Culture, 6*(3- 4), 453- 462. doi:10.1163/ 156853706778554968

Medin, D. L. (1989). Concepts and conceptual structure. *American Psychologist, 44*(12), 1469- 1481. doi:10.1037/ 0003- 066X.44.12.1469

Misailidi, P., & Kornilaki, E. N. (2015). Development of afterlife beliefs in childhood: Relationship to parent beliefs and testimony. *Journal of Developmental Psychology, 61*(2), 290- 318. doi:10.13110/ merrpalmquar1982.61.2.0290

Moya, C., Boyd, R., & Henrich, J. (2015). Reasoning about cultural and genetic transmission: Developmental and cross- cultural evidence from Peru, Fiji, and the United States on how people make inferences about trait transmission. *Topics in Cognitive Science, 7*(4), 595- 610. doi:10.1111/ tops.12163

Needham, A. (1999). The role of shape in 4- month- old infants' segregation of adjacent objects. *Infant Behavior and Development, 22*(2), 161- 178. doi:10.1016/ S0163-6383(99)00008- 9

Nielsen, M., Kapitány, R., & Elkins, R. (2015). The perpetuation of ritualistic actions as revealed by young children's transmission of normative behavior. *Evolution and Human Behavior, 36*(3), 191- 198. doi:10.1016/ j.evolhumbehav.2014.11.002

Newcombe, N., Huttenlocher, J., & Learmonth, A. (1992). Infants' coding of location in continuous space. *Infant Behavior and Development, 22*(4), 483- 510. doi:10.1016/ S0163- 6383(00)00011- 4

Rhodes, M., Leslie, S.- J., & Tworek, C. M. (2012). Cultural transmission of social essentialism. *PNAS, 109*(34), 13526- 13531. doi:10.1073/ pnas.1208951109

Richert, R. A., & Harris, P. L. (2006). The ghost in my body: Children's developing concept of the soul. *Journal of Cognition and Culture, 6*, 409- 427. doi:10.1163/ 156853706778554913

Richert, R. A., & Harris, P. L. (2008). Dualism revisited: Body vs. mind vs. soul. *Journal of Cognition & Culture, 8*, 99- 115. doi:10.1163/ 156770908X289224

Richert, R. A., & Smith, E. I. (2012). The essence of soul concepts: How soul concepts influethical reasoning across religious affiliation. *Religion, Brain & Behavior, 2*(2), 161- 176. doi:10.1080/ 2153599X.2012.683702

Roazzi, M., Nyhof, M., & Johnson, C. (2013). Mind, soul, and spirit: Conceptions of immateidentity in different cultures. *International Journal for the Psychology of Religion, 23*(1), 75- 86. doi:10.1080/ 10508619.2013.735504

Rosengren, K. S., Gelman, S. A., Kalish, C. W., & McCormick, M. (1991). As time goes by: Children's early understanding of growth in animals. *Child Development, 62*, 1302-1320. doi:10.1111/ j.1467- 8624.1991.tb01607.x

Schlottman, A., & Ray, E. (2010). Goal attribution to schematic animals: Do 6- month-olds perceive biological motion as animate? *Developmental Science, 13*(1), 1- 10. doi:10.1111/ j.1467- 7687.2009.00854.x

Shtulman, A. (2017). *Scienceblind: Why our intuitive theories about the world are so often wrong*. New York: Basic Books.

Slingerland, E. (2018). *Mind and body in early China: Beyond orientalism and the myth oj ho*. Oxford: Oxford University Press.

Slingerland, E., & Chudek, M. (2011). The prevalence of mind- body dualism in early China. *Cognitive Science, 32*(2011), 997- 1007. doi:10.1111/ j.1551- 6709.2011.01186.x

Sommerville, J. A., & Woodward, A. L. (2005). Action experience alters 3- month- old infants' perception of others' actions. *Cognition, 96*, 1- 11. doi:10.1016/ j.cognition.2004.07.004

Sousa, P., Altran, S., & Medin, D. (2002). Essentialism and folkbiology: Further evidence from Brazil. *Journal of Cognition and Culture, 2*, 195- 223. doi:10.1163/ 15685370260225099

Spelke, E. S., Breinlinger, K., Macomber, J., & Jacobson, K. (1992). Origins of knowledge. *Psychological Review, 99*(4), 605- 632. doi:10.1037/ 0033- 295X.99.4.605

Stewart, T. L., Laduke, J. R., Bracht, C., Sweet, B. A. M., & Gamarel, K. E. (2003). Do the "eyes" have it? A program evaluation of Jane Elliott's "blue- eyes/ brown- eyes" diversity training

exercise. *Journal of Applied Social Psychology, 33*(9), 1898- 1921. doi:10.1111/ j.1559-1816.2003. tb02086.x

Watson- Jones, R. E., & Legare, C. H. (2016). The social functions of group rituals. *Current Directions in Psychological Science, 25*(1), 42- 46. doi:10.1177/ 0963721415618486

Watson- Jones, R. E., Legare, C. H., Whitehouse, H., & Clegg, J. M. (2014). Task- specific effects of ostracism on imitative fidelity in early childhood. *Evolution and Human Behavior, 35*(3), 204- 210. doi:10.1016/ j.evolhumbehav.2014.01.004

Watson- Jones, R. E., Whitehouse, H., & Legare, C. H. (2016). In- group ostracism increases high fidelity imitation in early childhood. *Psychological Science, 27*(1), 34- 42. doi:10.1177/ 0956797615607205

Wellman, H. M., Cross, D., & Watson, J. (2001). Meta- analysis of theory- of- mind deThe truth about false beliefs. *Child Development, 72*, 655- 684. doi:10.1111/ j.1750-8606.2010.00154.x

Wellman, H. M., & Gelman, S. A. (1992). Cognitive development: Foundational theories of core domains. *Annual Review of Psychology, 43*, 337- 375. https:// doi.org/ 10.1146/ annurev. ps.43.020192.002005

Wellman, H. M., & Gelman, S. A. (1998). Knowledge acquisition in foundational domains. In W. Damon (Ed.), *Handbook of child psychology* (Vol. 2). New York: Wiley.

Wellman, H. M., & Liu, D. (2004). Scaling of theory- of- mind tasks. *Child Development*, *75*, 523- 541. doi:10.1111/ j.1467- 8624.2004.00691.x

Wen, N. J., Herrmann, P. A., & Legare, C. H. (2016). Ritual increases children's affilia- with in- group members. *Evolution and Human Behavior*, *37*(1), 54- 60. doi:10.1016/ j.evolhumbehav.2015.08.002

Woodward, A. L., & Guajardo, J. J. (2002). Infants' understanding of the point gesture as an object-directed action. *Cognitive Development*, *17*, 1061- 1084. doi:10.1016/ S0885- 2014(02)00074- 6

الفصل السابع

طبيعة العالم

جولي بي سكوت و جَستِن بارت

مقدمـــة

نزلت الإلهة ماي دير Mai Deer على فرس مقدس تتفقد أحوال العالم، وكان الفرس شديد البياض حتى إن لمعانه ليتلألأ في كل الأنحاء، ولما نزلت لم تجد غير قمة جبل سوميرو على المياه الزرقاء، أعلى جبل على الأرض موصل إلى السماء. فشاهدت طائفة من الناس يسكنون كهفًا قرب قمة الجبل، ويركبون خيولًا صغيرة كالأرانب، إذ كان طولهم لا يتعدى ثلث متر... ولما أخذتها الشفقة على هؤلاء الضِّئال، أرسلت مي دير إلهين لإفاضة النور عليهم، أحدهما ذكر والآخر أنثى. فأما الذكر، وسُمِّي الشمس، فكان يقوم بمهامه أثناء النهار، فيشيع فيه الحرارة والنور الأحمر. وأما الإلهة الأنثى، وسمِّيت القمر، فكانت تأتي أثناء الليل تبعث الضوء الأبيض. وهما يدوران حول جبل سوميرو مرة كل يوم في المسار الذي رسمته ماي دير.

أسطورة من أصل مغولي (Hubin et al., 2011, pp. 293- 294)

تصف أسطورة الخلق المغولية هذه مبدأ الشمس والقمر. فقد خُلقا لجلب النور إلى القوم الضِّئال الذين عاشوا على جبل سوميرو، ويُعتقد في الإلهة ماي دير أنها خالقة للشمس والقمر المريدة.

وأشباه أساطير الخلق هذه مبثوثة في بقاع الأرض، وموضوعها خلق الفاعلين الخارقين العالم وما فيه، واختطاطهم كل ذلك لغرض. فهل من أسباب

إدراكية لهذه الظاهرة المتفشية في الثقافات؟ وهل يرى الناس حدسيًا أن موجودات العالم الطبيعي لها غاية وأنها مخلوقة لفاعلين؟ نستهل هذا الفصل بوصف تصوُّر الناس للعالم الطبيعي وخصائصه وأصوله، ونستكشف سبب اتخاذ الناس الفاعلين الخارقين علّة للظواهر الطبيعية، والأبحاث التي تمت في علوم الإدراك لبيان ذلك، ثم نختتم الفصل بمقترحات للأبحاث المستقبلية في علم الدين الإدراكي (CSR) تتعلق بكيفية تصوُّر البشر للعالم الطبيعي.

الأنواع الطبيعية والمقولات الأنطولوجية

وضع عالم النفس التنموي فرانك كيل (1992) Frank Keil في أواخر القرن العشرين نظرية تذهب إلى أن البشر يعتبرون سجيةً مختلف الأنواع من الأشياء في العالم من حيث كونها مندرجة تحت كليات. فالبشر يقسّمون العالم حدسيًا إلى ثلاثة أنحاء أساسية: الأنواع الطبيعية، والأنواع الاسمية، والمصنوعات البشرية، وللبشر توقعات مميزة لخصائص كل نوع[1]. أما **الأنواع الطبيعية** فهي، في هذا السياق، كل ما في الطبيعة مما لم يصنعه الإنسان أو يشيّده[2]. فالجبال والأنهار والنباتات والحيوانات والعناصر والمركبات الكيميائية كلُّها أنواع طبيعية، وكلُّها يخضع لطائفة عامة من القوانين، تُسمى عادة "القوانين الطبيعية". وأما **الأنواع الاسمية** الخالصة فهي تلك المفاهيم التي عرّفها بوتنام (1975) Putnam بأنها "مفاهيم المعيار الواحد one-criterion concepts"، مثل المثلّثات

(1) أعني بكلمة "حدسيًا" أن هذه الأفكار والتوقعات حدسية "لا تتطلب أو تمنع التفحص الواعي للمبادئ المعنية" (Barrett, 2008, p. 310). ويفترض علماء النفس التنموي الإدراكي أن الكثير من المعارف الحدسية لا تتغير غالبًا بتغير السياقات الثقافية المختلفة، وأنها تنشأ بواسطة التطور الطبيعي للإنسان وتفاعل جسده المادي مع سياقاته الطبيعية والاجتماعية (Barrett, 2008).

(2) وتتميز الأنواع الطبيعية بالتنوع والتعقيد في الخصائص لكل جزئ من جزئياتها فلا يوجد مثلا جبل واحد فقط ينطبق عليه مفهوم الجبل بل ينطبق المفهوم على أشكال مختلفة متنوعة يصدق عليها جميعا مفهوم الجبل وبذلك يصعب وضع حد فاصل جامع لأفرادها بخلاف الأنواع الاسمية التي يأتي ذكرها. (المترجم)

أو الدوائر أو الأرقام الفردية والزوجية (Keil, 1992)، فكل هذه المفاهيم تُعرَّف بتعريف واحد بسيط، ومن الممكن وصفها بدقّة باستخدام "العبارات الشرطية" (Keil, 1992, p. 38)، فالمثلث مثلًا يكون مثلثًا إذا تركب من ثلاثة أبعاد تلتقي عند ثلاث نقاط (رؤوس). وأما المصنوعات فهي كل ما صنعه البشر لغرض، ومن الممكن تقسيم المصنوعات أيضًا إلى مصنوعات بسيطة كالكراسي والمطارق، والمصنوعات المعقدة كالسيارات أو أجهزة الكمبيوتر التي تقوم بمهام كثيرة (Keil, 1992).

ولكل نوع من هذه الأنواع الثلاثة علاقة بماصدقات النوع الآخر (Erickson et al., 2010; Keil, 1992)، فالحدود بين كل نوع وآخر ليست حاسمة فاصلة دائمًا، ولذلك يمكن النظر إليها باعتبارها كمية متصلة في الدرجة. فمصنوع بسيط كالمنشار على سبيل المثال أقرب للنوع الاسمي من النوع الطبيعي، إذ إن القصد من صنعه أن يكون له استعمال واحد (نشر الخشب)[3]. وأما المصنوع المعقد كجهاز الكمبيوتر فهو أقرب للنوع الطبيعي من النوع الاسمي، لما له من استعمالات معقدة (Keil, 1992).

مجموعات التوقع

إن الميل العفوي لتصنيف الأشياء إلى مقولات وجودية يأتي بفوائد مفاهيمية مهمة، إذ يستنتج البشر بدءًا من مرحلة الرضاعة استنتاجات شائعة عن الموجودات بناءً على نوعها (Erickson et al., 2010; Keil, 1992; Spelke, 1994). وقد ذهب بارت (2008، 2011)، بناءً على أبحاث تنموية إدراكية كثيرة، بما في ذلك أبحاث كل من كيل (1992) Keil وبوير Boyer (1994، 2001) وأتران

(3) وفي حين أن المصنوعات البسيطة تُصنع عادةً لاستعمال واحد فقط، فقد تستخدم لأغراض مختلفة عن الغرض الأصلي الذي صنعت له. فيمكن استعمال المنشار مرآة يرى الشخص فيها انعكاس صورة نفسه أو حتى أداة موسيقية، وإن كان مخصص في الأصل لنشر الخشب.

(Atran (2002، إلى أن الناس يصنفون الموجودات باستعمال واحد أو أكثر من المقولات الوجودية التالية: الكيانات المكانية والجمادات الصلبة والكائنات الحية والكائنات المتحركة والأشخاص. وتولِّد هذه المقولات ما أسماه بارت "مجموعات التوقع"، وهي مجموعات حدسية من الخصائص التي يتصف بها الموجود غالبًا، وهي توقعات مسلّم بها لا تحتاج إلى التعبير عنها تعبيرًا مباشرًا وصريحًا، وتتضمن هذه المجموعات مجموعات التوقع "المكانية والمادية والبيولوجية والحيوية الحركية والعقلية" (Barrett, 2008, p. 317).

أما مجموعة التوقع المكانية فتنطوي على فكرة أن جميع الأشياء المادية لا تحتل إلا حيزًا واحدًا في المكان والزمان (Barrett, 2008, 2011). وتتضمن مجموعة التوقع المادي (وتسمى أحيانًا الفيزياء الساذجة أو الميكانيكا الشعبية) توقعات مثل كون الموجودات المادية، في الأحوال العادية، مرئية وملموسة وصلبة ومتماسكة (فلا تتفسخ عند حركة جزء منها)، وأنها لا تتحرك ولا تتوقف عن الحركة إلا إذا لامسها جسم آخر (Baillargeon, 2004; Spelke, 1994; Spelke & Kinzler, 2007). وتتضمن مجموعة التوقع البيولوجية (التي يشار إليها غالبًا بالبيولوجيا الشعبية) الاعتقادات الحدسية بأن الكائنات الحية تنمو وتتطور بمرور الزمان (Erickson et al., 2010; Hatano & Inagaki, 1994; Rosengren, et al., 1991)، وأن مصيرها الموت (Hatano & Inagaki, 1994; Slaughter, 2005)، وأنها تلد كائنات تشبهها (فالقطط تلد قططًا صغيرة وليس سحالي؛ Hatano & Inagaki, 1994)، وأنها تحافظ على الحياة (الحيوية؛ Erickson et al., 2010; Inagaki & Hatano, 2006, 2002; Keil, 1992, 2003)، وأنها مخلوقة من مواد طبيعية (مقابل المصنوعات من المعادن أو البلاستيك؛ Simons & Keil, 1995). وأما توقع الحيوية الحركية فتضيف إلى مجموعة التوقع البيولوجية توقع أن الحيوانات والبشر متحركون مريدون (أي يتحركون ذاتيًا) وأنهم قادرون على التصرف بما يناسب بيئاتهم (Biro & Leslie, 2007; Friedman & Leslie, 2004; Premack, 1990). وأخيرًا، مجموعة التوقع العقلية وهي مجموعة التوقع التي تُخبر البشر بوجود عقل واعي عامل ذي خصائص معينة؛ فالبشر يفترضون أن للعقل معتقدات

وذكريات وعواطف ورغبات هي أسباب قصد فعل الجسم الذي يتضمنه (وغالبًا ما يطلق على ذلك نظرية العقل theory of mind [ToM] أو علم النفس الشعبي؛ Barrett, 2011; Friedman & Leslie, 2004; Wellman et al., 2001; Wellman & Liu, 2004).

وتشرع مجموعات التوقع هذه في العمل عفويًا ما أن يلاحظ البشر أحد ما صدقات نوع من هذه الأنواع. فإذا فكرنا مثلًا في الموجودات الطبيعية، كالصخور والأصداف، فإننا نفترض حدسيًا توقعات من المجموعات المادية والمكانية (أي الرؤية والحضور المادي في مكان وزمان واحد) (Barrett, 2011; Purzycki & Willard, 2016). وكذلك تثير الحيوانات والبشر مجموعات التوقع المادية والمكانية، مضافًا إليها توقعات الحيوية الحركية، والتوقعات العقلية بالنسبة إلى البشر وبعض الحيوانات على الأقل. ولما كانت مجموعات التوقع هذه تتشكّل بصورة طبيعية في جميع العقول البشرية، أمكننا القول بوجود نفس التوقعات الحدسية لجميع البشر في أنحاء الأرض (Barrett, 2008, 2011; Purzycki & Willard, 2016).

المفاهيم الدينية المخالفة للحدس

ولا توجد فئة وجودية حدسية منفصلة ومخصوصة للأفكار والكيانات الدينية، وليس لهما مجموعة خاصة من التوقعات، ولكنهما يتشكّلان من نفس مجموعات التوقع الحدسية المذكورة أعلاه. ومع ذلك، فقد لاحظ باسكال بوير (1994، Pascal Boyer 2001) أن من بين الأمور التي تتميز بها المفاهيم الدينية عن الأفكار الحدسية غالبًا أنها "تخالف" خاصية أو أكثر من خصائص مجموعة التوقع؛ وهي لهذا السبب تُعدُّ مخالفة للحدس counterintuitive (McCauley, 2011). فالشبح مثلًا أو الإنسان الذي يمشي خلال الجدران يخالف مجموعة التوقع المادية، ويسمى هذا الضرب من المخالفة خرقًا breach، لأنه "يخرق" التوقع المادي الذي يقضي بأن الأشياء المادية الصلبة لا يمر بعضها خلال بعض. ومن أمثلة الخرق أن تلد القطة بقرة، إذ تخرق هذه الخاصية مجموعة التوقع البيولوجية للحيوانات، ومن خرق مجموعة التوقع العقلية أن "يقرأ"

إنسان أفكار غيره. والأفكار الدينية مليئة بهذه الضروب من الخروقات (كأرواح الأسلاف أو الآلهة ذات العلم المطلق؛ McCauley, 2011).

ومن أنواع مخالفات مجموعة التوقع مخالفة النَّقل transfer (Boyer, 2001)، ويحدث النَّقل عندما تُنقل مبادئ مقولة وجودية ما (كالأجسام الصلبة أو الأشخاص) إلى ماصدقات مقولة وجودية أخرى لا تتوافق عادةً مع مجموعة توقعاتها. فالشجرة الناطقة مثلًا تنقل توقعاتنا العقلية إلى نبات، ومن هذا الباب الجبل "الحي"، إذ ينقل التوقع البيولوجي عن الأشياء الحية إلى شيء غير حي. وتمتلئ الأفكار الدينية والفولكلور أيضًا بمثل هذا النَّقل (كالحيوانات الناطقة في حكايات إيسوب أو الأفعى المتكلمة في جنة عدن أو حمار بلعام في الكتاب المقدس).

المفاهيم ذات المخالَفة الأدنى للحدس والفاعلون المخالفون للحدس CI

ويطلق علماء الإدراك على المفاهيم المخالفة للحدس التي يقل فيها عدد النُّقول أو الخروقات (ربما نقل واحد أو اثنين) المفاهيم ذات "المخالفة الضعيفة للحدس" (McCauley, 2011)، أو كما يطلق عليها بارت: "المخالفة الأدنى للحدس Minimally Counterintuitive" (MCI). ويروق للعقل البشري الاحتفاظ بالمفاهيم ذات المخالفة الأدنى للحدس ويسهل عليه ذلك نسبيًا؛ ذلك أنها لا تحتوي على كثير من العناصر المخالفة للحدس، وتستميل في ذات الوقت غالبًا الانتباه بمخالفتها القليلة للحدس (Boyer, 1994, 2001)[4].

وقد بين بوير وزملاؤه بواسطة تجارب في ثقافات عدّة أن المفاهيم ذات

(4) تتميز بعض مفاهيم المخالفة المعتدلة للحدس بكونها ذات إمكانيات استدلالية أقل من غيرها بسبب عدم تعلقها بالمسائل التي يهتم بها الناس (Barrett, 2008; Boyer, 2001). فقد تكون فكرة الصخرة غير المرئية على سبيل المثال أحد مفاهيم المخالفة الأدنى للحدس (جسم مادي غير مرئي)، ولكن ليس من المرجح أن تكون مهمة لمعظم الناس. ولذلك، فإن مثل هذه الفكرة لن تناقش على الأرجح وسيطويها النسيان (Barrett, 2008).

المخالفة الأدنى للحدس أكثر قابلية للتذكُّر والنقل الدقيق غالبًا، لاسيما (أو ربما حصريًا) عند الشباب، من المفاهيم العادية والحدسية كمفاهيم الأشياء العادية، أو حتى المفاهيم الغريبة (كمفاهيم الموجودات التي ينطبق عليها جميع مجموعات التوقع، غير أنها غير مألوفة، ككلب وزنه 200 كيلوجرام) (Barrett & Nyhof, 2001; Boyer & Ramble, 2001; Gregory & Greenway, 2017b). ومع ذلك، لا تصير المفاهيم ذات المخالفة الأدنى للحدس مفاهيم دينية إلا ما استعمل منها نظرية العقل (أي إن المفاهيم الدينية هي تلك المفاهيم ذات الخصائص العقلية)، ومن هذا النوع من المفاهيم تتشكّل أغلب المفاهيم الدينية الشائعة (Gregory et al., 2019). وأما نوع المفاهيم ذات المخالفة الأدنى للحدس التي تقتصر على إثارة الانتباه (كالأشجار غير المرئية أو الصخور المتلاشية)، دون أن تمثّل فاعلين عقلاء، فإنها تفتقر إلى القوة الاستنتاجية اللازمة للتأثير في اهتمامات الناس اليومية المشتركة (Boyer, 2001)، ولذلك يبعد أن تصير تلك المفاهيم مفاهيم ثقافية. وعلا خلاف ذلك فإن المفاهيم ذات المخالفة الأدنى للحدس التي تتضمن نظرية العقل قد تنفع الناس وتساعدهم على تعليل الوقائع. ويطلق على المفاهيم ذات المخالفة الأدنى للحدس المقترنة بنظرية العقل ToM مسمى الفاعلين، إذ يمكنهم التأثير في محيطهم بحالاتهم الداخلية العقلية. ولذلك، تُعرف هذه المفاهيم أحيانًا باسم "الفاعلين المخالفين للحدس counterintuitive agents" CI agents.

القوة الاستنتاجية والفاعلين

يمكن للفاعلين المخالفين للحدس، المتصفين أيضًا بخصائص الفاعلين العاديين، أن يكونوا "أصلًا لكثير من التعليلات"، فهم يمتلكون خصائص غير حدسية وليسوا مقيدين بقوانين الطبيعة (McCauley, 2011, p. 183). ويطلق بارت، تبعًا لبوير (1996)، على هذا المورد التعليلي "القوة الاستنتاجية inferential potential"، ويعرّفها بأنها "قدرة المفهوم أو الفكرة على توليد التعليلات والتوقعات والاستنتاجات الأخرى بسهولة وفي نطاق واسع من السياقات

المتعلقة بأحوال الفرد" (Barrett, 2011; see also Boyer, 2001). فالفكرة المتعلقة بشخص ما في مواقف متعددة، وتقدم تعليلات لأحداث متنوعة، وتساعد على تقدير الوقائع المستقبلية، يقال عنها أنها ذات قوة استنتاجية جيدة.

وللفاعلين المخالفين للحدس أكبر قوة استنتاجية من بين جميع المفاهيم الأخرى، إذ يمكنهم إثارة جميع مجموعات التوقع الخمس: المكانية والفيزيائية والبيولوجية والحيوية والعقلية (Barrett, 2004; Boyer, 2001). ومن المهم أن نتذكّر أن معظم المعتقدات الدينية، مثلها مثل المعتقدات غير الدينية، لا تُكتسب بإمعان النظر في عبارات الاعتقاد (Boyer, 2001)، بل هي نتيجة أنظمة عقلية متعددة توفر الحدوس الداعمة والمصنعة للمعتقدات المناسبة للأحوال المختلفة. وتسمح الخصائص المخالفة للحدس التي يتصف بها الفاعلون الدينيون بتوفير كثير من المعاني والنوايا المحتملة للأحداث المتعلقة بأحوال الفرد (Barrett, 2008; Boyer, 1994, 2001; McCauley, 2011).

وليس ضروريًا أن يفكر الناس بوعي في المعتقدات الصريحة عن الفاعلين المخالفين للحدس أو أن يحكموا بصدق هذه الحدوس أو كذبها كي تبدو لهم ملائمة في أنظمتهم العقلية الخاصة (الاجتماعية أو النفسية أو الأخلاقية على سبيل المثال؛ Barrett, 2008; Boyer, 2001)، إنما تبدو هذه الحدوس معقولة لأنها تقدم أفضل ما يمكن لفهم حال معين، كما أنها تناسب حدوس طائفة متنوعة من الأنظمة العقلية. فالأفكار الحدسية تكون أقرب لأن يُعتقد بها إذا كان للإنسان أحوال كثيرة تعزز الحدس ظاهريًا، وإذا "أيدت" الأنظمةُ العقلية المختلفة الحدسَ ظاهريًا (Boyer, 2001).

ويرى الفيلسوف رُبرت ماكولي Robert McCauley (2011) أنه لما كان للآخر الإنساني أهمية نسبية من حيث كونه قوة سببية في العالم البشري، كان "الفاعلون هم الأقرب بالطبيعة إلى العقل ليعلل بهم حدوث الأشياء في العالم الطبيعي أيضًا" (McCauley, 2011, p. 183)[5]. فإذا وقع حدث غير متوقع، فإن

---

(5) قدم جيسي برنج Jesse Bering (2011) ملاحظات مماثلة حول النزعة الاجتماعية المفرطة

أذهاننا التي اعتادت رؤية الفاعلين أسبابًا للأحداث تفترض بالسليقة أن شخصًا تسبب في حدوثها ولابد، ومن ثمّ تشرع "آلة كشف الفاعلين agency detection device" - أو ADD كما يختصرها بارت - في العمل (Barrett, 2017a; formerly HADD, Barrett, 2004). فإذا بدا للفعل مغزى، نسبت نظرية العقل في أذهاننا السبب إلى شيء ذي عقل وأهداف ورغبات. فإذا اكتشفنا أن فاعلًا عاديًا (على سبيل المثال: إنسان أو قطة) وراء الواقعة، فإن صحة تعيين آلة كشف الفاعلين للفاعلية تتقوى. وإذا تعذر معرفة الفاعل، فقد يفترض عقل الإنسان أنه لا يستطيع رؤية الفاعل. وإذا اقتضت الأحوال أن يكون الفاعل مرئيًا، والحال أنه لم يكن كذلك، فقد تستمر آلة كشف الفاعلين في تسجيل وجود فاعل أو فاعلية. ومن ثمَّ، فإذا كان مفهوم الفاعل المخالف للحدس (على سبيل المثال: ملاك أو شبح) حاضرًا متوافرًا في ثقافة المرء، فمن السهل عليه أن يستوعب فكرة وجوب كون الفاعل المخالف للحدس مسؤولاً عن وقوع الحدث، حتى ولو لم يسبق له الاعتقاد بمثل هذا من قبل، وحتى ولو عُلِّق هذا الإسناد مؤقتًا أو رُفض لعدم وجود مستند مجتمعي مؤكِّد (Barrett, 2004).

ولما كان من عوائد البشر الحدسية أن تكشف آلة كشف الفاعلين في عقولهم أحيانًا عن فاعلية حيث لا يطابقها في الخارج فاعلون من البشر ولا من الحيوانات، فمن المرجَّح أن يحصل للجماعات البشرية أحوال دورية يرون فيها الفاعلية أقرب للفاعلين المفترضين المخالفين للحدس من الملائكة والشياطين وأرواح الأسلاف والأشباح والغول والآلهة والجولم وغيرهم (McCauley, 2011). فهذه تعليلات سهلة المنال للظواهر الطبيعية غير المعلَّلة، خاصة تلك التي تبدو ذات مغزى أو مقصودة. فمن المرجح أن الأحداث التي يستحيل على البشر التأثير فيها ولكن يمكن لفاعل مخالف للحدس أن يؤثر فيها، أنها تنسب إلى ذلك الفاعل المخالف للحدس (Barrett, 2004).

للبشر التي تفضي إلى ميل قوي إلى استدعاء الفاعلين على نطاق واسع جدًا، وهذا يتوافق مع تقرير ستِورت جَثري (1993) Stewart Guthrie للنزعة التشبيهية anthropomorphism وقد أقرها نظّار آخرون أيضًا (انظر Pyysiäinen, 2003).

وهكذا هو الحال عندما يتعلق الأمر بالطبيعة وأصل الأنواع. فمن الظاهر أن البشر يعتقدون حدسيًا أن الطبيعة صنعت عن قصد ولغرض. وقد بيَّن عالم النفس التنموي الرائد جان بياجيه (1997) Jean Piaget أن الأطفال يرون بالسليقة العالم الطبيعي مصنوعًا (وأطلق على هذه الظاهرة اسم "النزعة الاصطناعية artificialism"). فقد لاحظ أن الأطفال، حتى قبل أن يكبروا بما يكفي لتلقي أي تعليم ديني (في سن الثانية أو الثالثة)، يطرحون عفويًا أسئلة مثل: "من صنع الشمس؟" و"لماذا يوجد قمر؟" أو "من [الذي] يضع النجوم في السماء ليلاً؟" (ص 256). وهكذا يبدو أن الأطفال لديهم إحساس طبيعي بضرورة أن يكون العالم الطبيعي مصنوعًا لشخص معين ولغاية معينة.

وزعم بياجيه (1997) أيضًا أن الأطفال يرون أن الأنواع الطبيعية صنعها البشر[6]، وأن أي حديث للأطفال عن الله الذي خلق العالم الطبيعي، قبل سن السابعة أو الثامنة، ما هو إلا ترديد لدرس الآباء الديني، ولا يشير إلى أي فهم حقيقي.

وتشرح عالمة النفس أوليفيرا بتروفيتش هذه المسألة (1997، ص154)، تقول:

> يرى بياجيه أن أي إشارة للأطفال إلى الله ما هي إلا تقليد بغبغائي؛ تعليم ديني غير مستوعب، لا إشارة إلى المفهوم ذاته باعتباره متميزًا. ولا يقر بياجيه بحقيقة أي تمييز للأطفال بين "الإنساني من جهة والإلهي أو النزعة الاصطناعية اللاهوتية theological artificialism من الجهة الأخرى" في تعليلاتهم للعالم الطبيعي إلا بعد أن يبدؤوا التميز بين السببية النفسية (أي القصدية) والسببية المادية، أو بين الفعل العقلي والفعل الميكانيكي، ويحدث ذلك بحلول السنة السابعة أو الثامنة من عمرهم ([Piaget] 1977, p. 425).

ويرى بياجيه أن التغيير يحدث في سن السابعة أو الثامنة تقريبًا، عندما يستطيع

(6) قال بياجيه (1997): "عندما يُطلب من الطفل أن يكون دقيقًا" نجده يخترع أسطورة عن خلق البشر للأنواع الطبيعية (ص 262).

الأطفال التمييز بين سببية الفاعل القصدية ونتيجة الفعل المادي الآلي. ومع حدوث هذا التغيير، يقدر الأطفال على التمييز بين ما يصنعه البشر وما يخلقه الله وحده أو الطبيعة وحدها أو أي فاعل آخر خارق للطبيعة (Petrovich, 1997).

أصل الموجودات الطبيعية والمصنوعات البشرية

ولكن أظهرت أبحاث حديثة سوء تقدير بياجيه لقدرة الأطفال الصغار على التمييز بين الخصائص الخلقية للإله والصناعية للبشر (Kelemen, 2004; Petrovich, 1997, 1999). فقد أجرى بتروفيتش Petrovich تجربة (1999) عرض فيها على أطفال بريطانيين في مرحلة الروضة زوجًا من الصور الفوتوغرافية لموجودات طبيعية (منها ما هو حي، كالكلاب والنرجس البري، ومنها ما هو غير حي، كالحصى والتربة)، ومصنوعات بشرية عادية (كوب وكرة) ومصنوعات بشرية تحاكي الكائنات الحية (كدمى الحيوانات المحشوة والطماطم البلاستيكية)، ثم طُلب من الأطفال "النظر بعناية" ليخبروا بعد ذلك عن رأيهم: أيمكن للناس أن يصنعوا هذين النوعين من الأشياء؟ (Petrovich, p. 10) وطُلب من الأطفال تعليل إجاباتهم. فكانت إجابة الأطفال صحيحة في الغالب: أن الإنسان لا يخلق ما هو طبيعي ولكن يصنع المصنوعات البشرية (Petrovich, 1999).

وفي تجربة مماثلة أجراها بتروفيتش (1997)، سُئل أطفال بريطانيون في مرحلة الروضة، معظمهم من عائلات مسيحية وأعمارهم بين 4 و5 سنوات، سؤالًا مباشرًا عن أصول النباتات والحيوانات وعناصر طبيعية أخرى (كالأرض والصخور والسماء). وطُلب من الأطفال "أن يفكروا: كيف أتى العنصر الطبيعي المعين إلى الوجود... قبل وجود أي عناصر من نوعه؟ " (Petrovich, p. 156). وكان لدى الأطفال ثلاثة خيارات للإجابة: صنعهم الناس أو صنعهم الله أو لا يعرف أحد من صنعهم. وبينت النتائج أن الأطفال نادرًا ما يجيبون بأن الناس هم أصل وجود الأنواع الطبيعية، بل كانوا يختارون "الله" أو "لا أحد يعرف" (p. 157)، وخلص بتروفيتش إلى أن الأطفال الذين كانت أعمارهم بين 4 و5 سنوات قد يفهمون بالفعل أن لله قدرات خلقية تختلف عن قدرات البشر (Petrovich, 1997).

واختبرت إي مارجريت إيفانز (E. Margaret Evans (2001 ما الذي يختاره الأطفال من بين التصورات المقترحة لأصل ظهور الموجودات الطبيعية: أيختارون الرؤية الخلقية أم التطورية أم الانبثاقية (أي القول بظهور الموجودات الطبيعية "اتفاقًا") [p. 227]. فأجرت تجربة شارك فيها آباء أمريكيون مع أطفالهم، من مرحلة الروضة والصف الثاني والثالث والرابع والخامس والسابع، وكانوا من مجتمعات مسيحية أصولية ومجتمعات غير أصولية متنوعة المشارب. وسُئل الأطفال والآباء في التجربة: "كيف ظهرت أولى الموجودات على الأرض؟" (Evans, p. 227). ثم عُرض على الأطفال سبع صور لكائنات حية متحركة (مثل: دب والتوَتارا وسحلية وإنسان)، وأشياء غير حية (مثل: صخرة أو بلورة)، ومصنوعات بسيطة (مثل: لعبة أو كرسي أو دمية). ثم سُئل الأطفال عن مدى موافقتهم أو عدم موافقتهم على خمس عبارات حول أصل العناصر لكل صورة. وكانت العبارات الخمسة على النحو التالي: "النزعة الخلقية ("الله صنعه ووضعه على الأرض")، والنزعة الاصطناعية ("صنعه شخص ووضعه على الأرض")، والنزعة التطورية ("لقد انبثقت من نوع مختلف من الحيوانات كانت تعيش على الأرض")، [أو] تعليلان من التوالد الطبيعي العفوي ("لقد ظهر هكذا وحسب؛ لقد خرجت من باطن الأرض")" (Evans, p. 227).

ووجدت الدراسة أن جميع الأطفال، بغض النظر عن خلفيتهم الدينية، يفضلون تعليلات النزعة الخلقيَّة creationist explanations لأصول الحيوانات والبشر (Evans, 2001; Kelemen & DiYanni, 2005). ولم يخالف في ذلك إلا الأطفال الأكبر سناً من المجتمعات غير الأصوليّة، إذ أظهروا ميلًا كبيرًا للابتعاد عن موقف النزعة الخلقيَّة، وذهبوا في المقابل إلى التمسك بالمعتقدات الأكثر شيوعًا في مجتمعاتهم، والتي، في تلك الحالة، كانت مزيجًا من التفسيرات الخلقيَّة والتطوريَّة (Kelemen & DiYanni, 2005; p. 5; Evans, 2001). وخلصت إيفانز إلى أن الأطفال الصغار يجنحون حدسيًا إلى الاعتقاد بأن الأنواع الطبيعية تُخلق عن قصد، في حين يبدأ الأطفال الأكبر سنًا والبالغون في إظهار آثار التَّعلم التجريبي في إجاباتهم عن أصول الأنواع الطبيعية، إذا هيِّئوا ثقافيًا لذلك.

ولا يقتصر الأطفال على تفضيل التصور الخلقي creationist لأصل الموجودات الطبيعية، ولكنهم يرون أيضًا الغائية في الموجودات الطبيعية، أي يرون أنها مصنوعة لغرض. فقد أظهرت أبحاث حديثة أن الأطفال في مرحلة الروضة يفضلون في تعليل الظواهر الطبيعية التعليلات المستندة إلى الغرض (أي التعليلات الغائية) عن التعليلات الميكانيكية والمادية (كالتعرية) (DiYanni & Kelemen, 2005; Kelemen, 1999a, 1999b, 2003; 2013). فيولِّد الأطفال تعليلاتهم الغائية للأحداث الطبيعية ولو لم يسمعوا بها من قبل.

ومن شواهد ذلك التجارب الكثيرة لعالمة النفس التنموي ديبورا كَلَمن Deborah Kelemen (1999a) التي اختبرت فيها ميل الأطفال إلى اختيار أو إنشاء تعليلات غائية للموجودات الطبيعية. ومن هذه التجارب تجربة عُرض فيها على أطفال أمريكيين أعمارهم بين 4 و5 سنوات، وبالغين صورًا لمجموعة متنوعة من "كائنات حية ومصنوعات بشرية وموجودات طبيعية غير حية" (Kelemen, p. 246). ثم سُئلوا عن رأيهم بخصوص "الغاية من" عناصر (الساعة مثلًا) وأجزائها المادية (كعقارب الساعة)، وسُمح للأطفال أن يختاروا القول: إنه لم يصنع لأي غرض. وبينت النتائج أن الأطفال كانوا أميل إلى الإجابات الوظيفية من البالغين (على سبيل المثال: "لم صنعت الساعة؟ للإخبار بالوقت")، لاسيما عند الكلام على الموجودات الطبيعية وأجزائها (Kelemen, p. 249).

وأرادت كلمن Kelemen (1999a) أن تتثبت من أن تقديم الأطفال للإجابات الوظيفية لم يكن لخطأ في فهم السؤال ولا أنهم "أتوا جزافًا بأفعال تتعلق بتلك العناصر" (Kelemen, p. 253). فألقت كلمن في دراسة ثانية أسئلة مغلقة[7] للتحقيق في الميول الغائية للأطفال. وقُدِّم للأطفال هذه المرة صورة لرجل اسمه بن وامرأة اسمها جين، ووضع زوج من الصور الفوتوغرافية

(7) المقصود بالأسئلة المغلقة تلك التي تنحصر إجابتها في خيارات محدودة مثل نعم أو لا واتفق أو لا أتفق. (المترجم)

لموجودات طبيعية بينهما. وقيل للأطفال إن بين وجين "لم يتفقا قط" على علّة الموجودات الطبيعية في الصور (Kelemen, p. 255)، فأحدهما يرى أن الموجودات التي في الصور "صُنعت لغاية ما" والآخر يرى أن هذه الموجودات "لم تصنع لأي غرض"، وسُئل الأطفال: أي منهما تتفقون معه؟ ثم أجريت التجربة على البالغين.

فأظهرت النتائج أن الأطفال كانوا أكثر من ضعفي البالغين في الاتفاق مع الشخص الذي يرى أن العناصر الطبيعية غير الحية (كالجبال الجليدية والسحب) "صنعت لغاية ما". وأيضًا، أيّدت ثلاثة أرباع إجابات الأطفال الحجة القائمة على الغرض (الغائية) لجميع العناصر، ورأى الأطفال أن وجود الكائنات الحية قائم على الغاية شأنها شأن المصنوعات البشرية[8]. ودلت سلسلة التجارب هذه أن الأطفال الأمريكيين يجنحون إلى تصور وظيفي لجميع الأنواع الطبيعية وأجزائها (Kelemen, 1999a).

وفي تجربة أخرى، اختبرت كلمن (1999b) أيضًا ميل الأطفال إلى التفكير الغائي عند شرح خصائص الأنواع الطبيعية الحية وغير الحية، سواء أكانت بيولوجية أم سلوكية أم وظيفية. فطُلب من الأطفال الاختيار بين التعليل المادي الاختزالي "لكون بعض الصخور مدببة جدًا" والتعليل الغائي (مثل: "كانت مدببة لئلا تجلس عليها الحيوانات وتحطمها"؛ Kelemen, p. 1443). وأثبتت تجربة كلمن أن الأطفال من جميع المراحل المدرسية يفضلون التعليلات الغائية على المادية. وخلصت كلمن إلى أن الأطفال الأمريكيين يميلون إلى تصور خصائص جميع أنواع الموجودات الطبيعية على أنها "صنعت لغاية" (Kelemen, p. 1445) وأن هذا ميل طبيعي، إذ إن الأطفال في الغالب لا يُلقَّنون صراحة

(8) ومما ينبه له، أن البالغين كانوا في الأسئلة ذات النهايات المغلقة مثل الأطفال على الأغلب في قولهم إن الكائنات الحية خلقت لغرض ما. وفسرت كليمان بأن هذا قد يكون بسبب عدم رغبة البالغين في إنكار قيمة الكائنات الحية أو لأن الأسئلة المغلقة بالنسبة إلى البالغين قد تكون "أثارت المعتقدات الدينية على نحو لا لم تثره الأسئلة المفتوحة" (Kelemen, 1999a, p. 259).

التعليلات الغائية (المبنية على الغرض) للموجودات التي عرضتها عليهم في تجاربها (Kundert & Edman, 2017; Barrett, 2012; Kelemen, 1999b).

هل الأطفال "مؤمنون بالفطرة"؟

ترى كلمن أن كون الأطفال "مؤمنين بالفطرة intuitive theists" يقتضي أن تكون لهم القدرة على التمييز بين الحالات العقلية للفاعلين الخارقين وحالات الكائنات الأكثر شيوعًا كالبشر، وأن يقدروا كذلك على "إسناد إرادة الاختطاط إلى الفاعلين وأن يفهموا أن غاية الشيء مستمدة من تلك الإرادة" (Kelemen, 2004, pp. 296- 297). وقدّم بارت وزملاؤه (2001) شاهدًا على ثبوت ذلك، إذ بينوا أن أطفالًا من بيوت مسيحيّة بروتستانتية، أعمارهم بين 3 و5 سنوات، كانوا قادرين على تصور علو علم الله superknowing وأنه يحيط علمًا بما لا يقدر البشر على الإحاطة به، كأن يعلم مكان شيء مخفي في وعاء مغلق. وبالمثل، استنتج أطفال مايانيين يوكاتيكيين[9] Yukatec Mayan أن علم كثير من الفاعلين الخارقين قد يكون فائقًا، بخلاف البشر (Knight et al., 2004)، وكُرِّرت هذه الدراسات الأولية، ووسِّع نطاقها وزاد إحكامها (e.g., Burdett et al., 2021, 2020). والظاهر أن أحد الشروط الأساسية التي وضعتها كلمن "للإيمان الفطري" متحقق، فالأطفال قادرون على التمييز بين الحالات العقلية التي يسندونها إلى فاعل خارق والحالات التي يسندونها إلى البشر.

وفيما يخص الشرط الثاني "للإيمان الفطري"، وجدت كلمن وديانى DiYanni (2005) دليلاً على أن أفكار الأطفال عن غايات الأنواع الطبيعية مرتبطة في الواقع بأفكارهم عن المدبر المريد، فقد أجروا تجربة أظهرت أنه لما أيّد أو ولّد أطفال بريطانيون أعمارهم بين 6 و7 سنوات تعليلاتهم الغائية الخاصة لمصنوع بشري أو نوع طبيعي= صحب ذلك تأييد لرجحان فكرة أن

(9) نسبة إلى مايان وهي لغة سكان جزيرة يوكاتان في جنوب شرق المكسيك. (المترجم)

يكون شخص ما مسؤولاً عن هذه الغاية[10]. ومما يدل على هذه العلاقة المفاهيمية الوثيقة بين رؤية التخطيط أو الغاية أو النظام في العالم وافتراض أن ذلك بفعل فاعلين مريدين، الأبحاث التي أثبتت أن الأطفال الصغار - الذين ربما لا تتجاوز أعمارهم اثني عشر شهرًا - يعرفون أن "الفاعلين وحدهم، لا غير الحي من الكائنات، هم القادرون على خلق النظام". (Newman et al., 2010, p. 17144).

مقارنة معتقدات الأطفال الماهوية والغائية مع معتقداتهم في النزعة الخلقية للأنواع الطبيعية

الحاصل مما تقدم أن التجارب الأخيرة تظهر:

- أن للأطفال ميولًا طبيعية إلى النزعة الخلقية وأنهم يفكرون في أصول الأنواع الطبيعية تفكيرًا غائيًا،
- وأنهم قد يميزون بين الحالات العقلية لبعض الفاعلين المخالفين للحدس CI والحالات العقلية للبشر،
- وأنهم يفهمون أن غاية الشيء هو أمر أراده خالقه.

وفي ملاحظة قريبة، أشارت أبحاث سابقة إلى أن قدرًا كبيرًا من مفاهيم الأطفال عن الحيوانات (Diesendruck et al., 1998; Gelman, 2003; Gelman & Wellman, 1991; Kalish, 1998) وبعض الأنواع البشرية (Astuti et al., 2004; Diesendruck & HaLevi, 2006; Hirschfeld, 1996) ماهوية essentialist في العموم، وذلك يعني أن الأطفال يعتقدون أن ماهية الأنواع الحيوانية والبشرية تبقى على ما هي عليه، على الرغم من التغيرات السطحية التي تحدث (Diesendruck & Haber, 2009; Keil, 1992). وبناء على ذلك، أراد ديسيندروك Diesendruck وهابر

(10) و تلاحظ كلمن، بالطبع، أن المعارف الثقافية الدينية تؤثر بشدة على كيفية فهم الأطفال للمفاهيم الخارقة للطبيعة، وقد تكون مليئة بالمفاهيم اللاهوتية غير الحدسية (مثل: الوجود الكلي والقدرة الكلية لله؛ Kelemen, 2004; Atran, 2002; Boyer, 2001).

Haber (2009) أن يتفحصا العلاقة بين تعليلات الأطفال الماهوية والغائية للأنواع الطبيعية وبين اعتقادهم في الله باعتباره خالق العالم الطبيعي[11]. وكانا يتصوران وجود تلازم ولو ظاهريًا على الأقل بين الاعتقاد بأن "الله أعطى كل مخلوق ماهيته" والاعتقاد بالأصل الغائي للأشياء الطبيعية وبين الاعتقاد الديني في النزعة الخلقية creationism (أي الاعتقاد بأن الكائنات الحية خُلقت على هيئتها الحالية؛ Diesendruck and Haber, p. 100)، وذلك يتعارض، كما يتصوران، مع فكرة التطور التي تفترض أن أنواع الكائنات قد تتغير، بل هي تتغير بالفعل إلى أنواع أخرى بتطاول الزمان، ففكرة التطور تتعارض مع النزعة الماهوية[12]. فاختبرا أطفالًا إسرائيليين يهود وأطفالًا إسرائيليين علمانيين[13]، وكانت التجربة مطابقة تقريبًا لتجربة الأصول لكلمن وديانى (2005) ولتجارب كلمن الغائية (1999a)، وسأل الباحثان الأطفال مجموعة من الأسئلة المخططة لتحديد معتقداتهم الماهوية في الأنواع الطبيعية، بما في ذلك الخواص التي تختص بها تلك الأنواع (Diesendruck & Haber, 2009). ولم تُظهر النتائج وجود تلازم بين معتقدات الأطفال الماهوية للحيوانات ومعتقداتهم الغائية للمصنوعات البشرية وبين معتقداتهم في النزعة الخلقية[14]. ومع ذلك، ظهر تلازم بين معتقدات الأطفال الوجودية المتعلقة بانتماء الناس للأصناف الاجتماعية

---

(11) عرّف ديسيندروك وهابر النزعة الماهوية على أنها "الاعتقاد باشتراك ماصدقات نوع معين في خصائص ذاتية وثابتة... مما يميز أفراد النوع الواحد جوهريًا عن أفراد الأنواع الأخرى (Diesendruck & Haber, 2009, p. 100) " (Medin & Ortony, 1989).

(12) (Diesendruck & Haber, 2009, p. 101) وأقرا أن "مدى تطبيق الأطفال للماهوية والغائية" قد يختلف باختلاف الأصناف (كالحيوانات والمصنوعات البشرية والأصناف الاجتماعية) وأن هذا قد يؤثر في علاقتهم المحتملة بالمعتقدات في النزعة الخلقية.

(13) وكان الأطفال من مراحل الصف الأول وإلى الصف الخامس. (المترجم)

(14) وذلك يعني - كما ذكر الباحثان في ورقتهما - أن الاعتقاد الماهوي في الحيوانات عند الأطفال اعتقاد بدهي حدسي مستقل عن التعليم الديني (النزعة الخلقية)، إذ وجد الاعتقاد الماهوي عند الأطفال العلمانيين والمتدينين وكذلك الحال بالنسبة إلى الاعتقاد الغائي لمصنوعات الإنسان، أما الاعتقاد الماهوي بخصوص الفئات الاجتماعية فاختلف فيها الأطفال. (المترجم)

ومعتقداتهم الغائية عن الأصناف الاجتماعية الحيوانية وبين التعلم الثقافي والنزعة الخلقيَّة على حد سواء. ومن ثمَّ، قد يؤثر التعُّلم الثقافي في مفاهيم الأطفال النامية المتعلقة بنطاق الأنواع.

استدلال البالغين الغائي والقصدي الحدسي المتعلق بالطبيعة

يجنح الأطفال إلى التفكير الغائي والماهوي، ويرون التلازم بين وجود النظام والفاعلين، وقد يكونون "مؤمنين بالفطرة" فيؤمنون أن خالقًا خلق الطبيعة خلقًا غائيًا، ولكن أيستمر هذا التفكير الحدسي إلى مرحلة البلوغ؟ في مجموعة من التجارب أجريت على رومانيين بالغين لهم ذَرو من التعلُّم المدرسي، وفي غياب عن القيود الزمنية، جنح الرومانيون إلى التفسيرات الغائية للظواهر الطبيعية (Casler & Kelemen, 2008). وبالمثل، فضل مرضى الزهايمر التعليلات الغائية على التعليلات الآلية للظواهر الطبيعية (Lombrozo et al., 2007). وتكشف هذه الدراسات عن آثار حدسية غائية للبالغين فيما يتعلق بالعالم الطبيعي، ولكن أتمتد هذه النتائج لتشمل أيضًا البالغين المتعلِّمين الأصحاء إدراكيًا إذا وضعوا في حالة زيادة الحِمل الإدراكي cognitive load[15]؟

إذا كان للبالغين حدس غائي مستمر بخصوص العالم الطبيعي قد واراه التَّعليم الرسمي وأوهنه الجهد العقلي، فمن المحتمل أن تفضي زيادة الحمولة الإدراكية إلى الكشف عن تلك الحدوس، ويُستعمل هذا الأساس المنطقي في كثير من ضروب التجارب الإدراكية، وتعدُّ الاستجابة المسرَّعة speeded-response طريقة شائعة لزيادة الحمل الإدراكي. ففي إحدى دراسات الاستجابة المسرَّعة، استُحثّ المشاركون إلى تصديق أو إنكار تعليلات غائية وغير غائية تتعلق بالأحوال الطبيعية، مثل: "الغاية من نفق ديدان الأرض تحت سطح الأرض هو تهوية التربة" أو "الدببة القطبية بيضاء لأن الشمس تبيضهم" (Kelemen et al., 2013). وبعض العبارات تأتي بغايات مناسبة معقولة، مثل: "يضع النساء

(15) الحمل الإدراكي هو ما تتطلبه مهمة معينة من موارد عقلية. (المترجم)

والرجال العطور والكولونيا لتطيب رائحتهم"، وبعض العبارات تأتي بغايات بعيدة عن الصحة، مثل: "يمضغ الناس الطعام لتقوية عضلات الفك". وأما التعليلات غير الغائية فقد تضمنت أيضًا أسبابًا "صحيحة" و"باطلة"، مثل: "الدببة القطبية بيضاء لأن الشمس تبيضهم" (وهذا خطأ) و" تفور الصودا بسبب إطلاق غاز ثاني أكسيد الكربون" (وهذا صحيح). وقسّم المشاركون إلى الجماعة الضابطة[16] التي يجيب أفردها بسرعتهم الطبيعية، ومجموعة الاستجابة المسرَّعة التي يتعين على أفرادها الإجابة بسرعة. وعندما استُحثوا ليجيبوا بسرعة، أظهر البالغون ميلًا أكبر لتأييد التعليلات الغائية، التي كانوا قد رفضوها في وضع الاستجابة الطبيعية غير المسرَّعة، ولم يكن هذا الفرق مجرد تجلّ لأخطاء متزايدة مع جميع أنواع التعليلات بسبب السرعة، وقد انطبقت هذه النتائج على كل من علماء الفيزياء الحاصلين على تعليم متقدم (Kelemen et al., 2013) وطلاب الجامعات الصينية (Rottman et al., 2017). وخلصت النتائج إلى أن التعليم الرسمي في بيئات ثقافية معينة قد يقلل أو يكبح الميول الطبيعية للاستدلال الغائي فيما يتعلق بالعالم الطبيعي، ولكنه مع ذلك لا يمحو هذه الميول جملة.

وتشير أدلة أخرى جُمعت من ثقافات متنوعة إلى أن هذا الاستدلال الغائي المتواصل قد يدعم أيضًا الاستدلال القصدي intentional reasoning لأصول الموجودات الطبيعية. فقد كشفت إليسا يارنفيلت Jårnefelt Elisa (2015) وزملاؤها، باستعمال تقنية الاستجابات المسرَّعة، عن دليل يظهر أن البالغين لا يقتصرون على الحدس الغائي فيما يتعلق بالظواهر الطبيعية، بل لهم أيضًا حدس قصدي. وحتى الذين عبروا صراحةً عن اعتقادهم بالمبادئ العلمية للظواهر الطبيعية (كالتطور على سبيل المثال)، كانوا كثيرًا ما يقحمون الفهم "الفاعلي

---

(16) الجماعة الضابطة control group هم المشاركون في التجربة الذين لا تقع عليهم المؤثرات المفتعلة للتجربة وتكون - بجوار الجماعة الواقع عليها المؤثرات المفتعلة (وتسمى الجماعة الاختبارية أو التجريبية) - بمنزلة جماعة مقارنة لعزل المتغير المستقل المراد دراسة تأثيره. (المترجم)

agentive" في تعليلاتهم للطبيعة. فتراهم مثلًا يتحدثون عن "التطور" غالبًا بوصفه الأداة التي تسخرها الطبيعة لمساعدة الحيوانات على تلبية رغباتهم أو احتياجاتهم، كما لو أن الطبيعة نفسها فاعل ذات عقل وإرادة وغايات. وقد أظهرت النتائج أن البالغين أقرب إلى مزج المعتقدات شبه الدينية (كالاعتقاد بوجود خصائص فاعلية للطبيعة) بالأفكار العلمية من أن يتخلوا عنها جملةً.

وفي أول هذه التجارب، عُرضت أربعون صورة لأشياء طبيعية حية وغير حية على مزيج من البالغين في أمريكا الشمالية، بعضهم يؤمن بوجود قوة أعلى، مثل الله أو الآلهة، وبعضهم غير مؤمن (Jårnefelt et al., 2015). وطُلب منهم أن يخبروا رأيهم: هل "من صانع صنع هذا الشيء الظاهر في الصورة صنعًا غائيًا"؟ واختبرت إحدى المجموعات بدون قيود زمنية، وكان للمجموعة الأخرى قيد زمني للاختبار يبلغ 865 مللي ثانية لكل عنصر، وأظهرت النتائج زيادة ملحوظة في تأييد الخلق الغائي purposeful creation للظواهر الطبيعية في الاختبار المسرَّع لكل من المتدينين وغير المتدينين. وفي ذلك دلالة على أن الأصل عند أكثر الناس، إذا لم يتوفر لهم الوقت لفرض رقابة على تفكيرهم، أنهم يظهرون اعتقادًا باختطاط فاعل غير بشري للظواهر الطبيعية اختطاطًا قصديًا (سواء كانوا متدينين أم غير متدينين). ودلت هذه التجارب أيضًا أن الذين يؤمنون بالله صراحة أو "الفاعلية الذاتية للطبيعة والأرض" (والمسماة معتقدات "غايا") يميلون إلى الاعتقاد في الاختطاط الغائي للطبيعة أقوى من الذين ليس لديهم مثل هذه المعتقدات الصريحة (Jårnefelt et al., p. 75)، ولكن حتى الذين صرّحوا بإلحادهم أظهروا معتقدات ضمنية غائية عن الطبيعة، وبدا منهم ما يدل على اعتقادهم بمعتقدات غايا.

وعندما كُرِّر الاختبار مع بالغين ملحدين ولا دينيين صريحين في أمريكا الشمالية (Jårnefelt et al., 2015) أظهرت النتائج أن هؤلاء اللادينيين كانوا أقدر على كبح ميلهم إلى تأييد خلق الظواهر الطبيعية، ولكن عندما طبق عليهم شرط القيد الزمني أظهر الملحدون ميلًا عفويًا متزايدًا إلى التعليل الغائي لكل من الطبيعة الحية وغير الحية. وأخيرًا، تكرَّرت التجربة للمرة الثالثة في فنلندا، حيث

المعتقد الديني أبعد ما يكون عن اتخاذه معيارًا مجتمعيًا، وحيث لا يُذكر "اسم الله" إلا قليلًا (Jårnefelt et al., 2015, p. 81). ولم يختبر سوى اللادينيين الصريحين (الذين قالوا إنهم لا يؤمنون بأي قوة عليا) من أجل المقارنة مع ملحدي أمريكا الشمالية. وكما حدث من قبل، أظهرت النتائج أن البالغين يتوجهون على نحو متزايد في حال تطبيق القيود الزمنية إلى القول إن "كائنًا ما" قد دبّر الطبيعة عن قصد، بل لقد كان البالغون الفنلنديون أميل عمومًا إلى تأييد هذا التفكير الغائي من الملحدين في أمريكا الشمالية.

ويجادل البعض أن سبب هذا الاعتقاد الدائم في الاختطاط القصدي للطبيعة والطبيعة ذات الخصائص الشبيهة بالفاعلية هو الحضور المتفشي للدرس والخطاب الخُلقي الذي تبثه الأديان في المجتمع، وبخاصة في الولايات المتحدة (Jårnefelt et al., 2015). ولكن من الواضح أن هذه التجارب تدعم التفسير القائل إن الميول الإدراكية الطبيعية والحدسية للناس، والتي تنمو مبكرًا في مرحلة الطفولة، تستمر حتى مرحلة البلوغ على "مستوى المعالجة الضمنية والعفوية" (Jårnefelt et al., 2015, p. 73)، ويتفق ذلك مع نظرية المعالجة المزدوجة للإدراك[17]. والحاصل أن المفاهيم النظامية، علمية كانت أم غير ذلك، قد تعيق الاستدلال الغائي للناس، ولكن ميلهم الأوّلي للتفكير الغائي لا يزول بالكلية أبدًا (Kundert & Edman, 2017).

ولا تنكر هذه الميول الإدراكية أهمية الخطاب الديني والثقافي في نشر المعتقدات الدينية والخُلقية عن الطبيعة، ولكن يبدو أن مثل هذه التفصيلات الثقافية مبنية على أسس حدسية. ويبدو أن البشر يميلون ميلًا طبيعيًا إلى رؤية الغاية في الطبيعة وإلى إسناد هذه الغاية بسهولة إلى إرادة الفاعلين المريدين (Barrett, 2012). ففكرة الخالق الإله وأرواح الطبيعة المؤثرة على سمات العالم والطبيعة المشخصة= كل ذلك يتلاءم مع البنى الإدراكية العادية وميولها العاملة

---

(17) لمزيد من المناقشة حول نظريات المعالجة المزدوجة للإدراك، لا سيما عند تطبيقها على الفكر الديني، انظر: Barrett (2011).

بسهولة. وتظهر هذه التجارب أنه حتى عندما يتنصل الناس صراحةً من اعتقادهم بالفاعلين الخارقين على المستوى الفكري التأملي، فإنهم يظلون من الناحية الإدراكية الحدسية غير التأملية مؤمنين باختطاط فاعل ما للطبيعة اختطاطًا قصديًا، سواء أكان ذلك الفاعل هو الطبيعة أم أمّنا الأرض أم إله أو آلهة أم غير ذلك من الفاعلين الخارقين (Jårnefelt et al., 2015).

أسئلة مفتوحة

لا تزال كثير من الأسئلة حول الأسس الإدراكية للمعتقدات عن العالم الطبيعي محل بحث، وبعض هذه الأسئلة يتعلق بطبيعة تلك الأسس نفسها، ويتعلق البعض الآخر بكيفية تأثير هذه الأسس على التعبير الثقافي.

أما فيما يتعلق بالفئة الأولى من الأسئلة، فلا نعلم يقينًا لماذا يمتلك البشر ميولًا طبيعية إلى الفكر الغائي. أينشأ التفكير الغائي لأنه يسهل تحديد المنفعة المحتملة للأشياء الطبيعية؟ أم ينتج التفكير الغائي في العالم الطبيعي نتيجةً عرضيةً لنشأة الإنسان في بيئات تغصّ بالمصنوعات البشرية؟ الحق أن أفعال البشر الغائية هي سبب بقاء كثير من النباتات والحيوانات التي يتفاعل الناس معها بانتظام. نعم قد لا يخلق البشر كلابًا أو أبقارًا بالمعنى الحرفي، ولكن بعضًا من السمات التي تتميز بها الكلاب والماشية المعاصرة إنما هي بسبب التربية الانتقائية لغايات بشرية محددة. فماذا يمكن أن تكون العلاقة السببية بين أعمال التدجين والتفكير الغائي عند البشر؟

ربما يفيد علماء الدين الإدراكي كذلك الوقوف على مزيد من خصائص الاستدلال الغائي للعالم الطبيعي، سواء أكان هذا الاستدلال الغائي محددًا أم عامًا: أينطبق الاستدلال الغائي بالتساوي على جميع فئات النباتات والحيوانات والأنواع الطبيعية غير الحية (مثل الصخور والأنهار) أم يبدو بعضها قصديًا أكثر من البعض الآخر؟ وماذا عن الوقائع الطبيعية كالعواصف الرعدية أو العواصف الثلجية أو تسونامي؟ ثم إن البحث حتى الآن متعلق بسمات لعالمنا الأرضي؛

وهناك اهتمام أقل موجه لمسألة كيف يفكر البشر حدسيًا عن العالم أو الكون ككل.

وتؤدي بنا هذه النقطة الأخيرة إلى الفئة الثانية من الأسئلة المفتوحة، تلك المتعلقة بالتطبيق على التعبير الثقافي. فإذا كان الاستدلال الغائي يدعم توليد التفسيرات الخَلقية والحفاظ عليها، فلماذا تبدأ الرؤى الخَلقية عادةً بنوع من العالم البدائي الفوضوي primordial world؟ أيكون السبب أن الفكر الغائي الحدسي ينطبق بسهولة على أجزاء من العالم، لا على العالم ككل؟ وأيضًا، تتضمن كثير من التفسيرات الخلقية أفعال لآلهة متعددة. قد يكون سبب ذلك أن الميل الطبيعي الظاهر إلى ربط الغاية المدركة في العالم بالفاعلية القصدية تفضل إسناد الغاية والقصدية إلى طوائف من الآلهة أو الأرواح الطبيعية، أي إننا قد نسأل: أتنسجم الديناميكيات التي حددتها كلمن وزملاؤها بسهولة أكبر مع فكرة الإله الخالق الواحد أم مع الآلهة أم أرواح طبيعية أم معتقدات من نوع معتقدات غايا أم وحدة الوجود؟ وأيضًا، قد يدخل في هذا الخط البحثي تفحص كون بعض خصائص الآلهة تتناسب تناسبًا أفضل مع الإدراك الطبيعي الأساسي. وكذلك من الظاهر أن الأطفال في مرحلة ما قبل المدرسة يعرفون أنه لا يمكن للبشر أن يكونوا هم علة ما يدركونه من غايات في العالم الطبيعي، ولكن ما نوع الفاعلية التي يرون وجوبها؟ هل هي مجرد فاعلية أقدر من فاعلية البشر، أم يجب أن يكون الفاعل (أو الفاعلين) أعلم أيضًا؟ وهل يمكن أن تدل أحوال الغاية - مثل الجمال في العالم الطبيعي الذي يبدو غائيًا - على أن الكائن المريد الذي أوجد هذه الغاية لا يتصف بالقدرة وحسب ولكنه خيِّر أيضًا؟

وأخيرًا، إننا وإن وجدنا القول إن الإدراك الحدسي الذي حددته كلمن وزملاؤها يسهّل توليد ونقل وتثبيت كثير من الأشكال الثقافية التي قد نسميها عمومًا "دينية" قولًا معتبرًا، فإن البرهنة على ذلك تتطلب براهين تجريبية إضافية. فهل يمكن مثلًا أن نثبت أن الروايات الأسطورية التي تتقارب تقاربًا وثيقًا مع حدسنا الطبيعي في هذه الأمور أسهل في التذكر وأقرب إلى الدقة عند تداولها؟ أو هل يمكن إثبات أن الروايات التي تنحرف عن الأسس الحدسية المزعومة

تنجرف تدريجيًا إلى أشكال أفضل بمرور الوقت (كأن تتجه إلى تقليل مخالفتها للحدس)؟

الخاتمـــة

وجملة القول أن علماء الإدراك أثبتوا أن عقول البشر تدرك العالم حدسيًا بتصنيف الأشياء بحسب أنواعها: الطبيعية والاسمية والمصنوعات البشرية. وأن للبشر مجموعات مختلفة من التوقع الحدسي (المكانية والمادية والعقلية وما إلى ذلك) لأنواع مختلفة من المقولات الأنطولوجية (الأجسام الصلبة، والكائنات الحية، وما إلى ذلك). ويساعد هذا التنظيم المفاهيمي البشر على استعمال طاقتهم العقلية بكفاءة، مما يسمح لهم بوضع افتراضات أساسية عن العالم على أساس الأنواع. وإذا انسجمت فكرة مع معظم افتراضاتنا الحدسية عن العالم، سهل التفكير فيها والتعبير عنها وإبلاغها بدقة نسبيًا؛ وعليه، فمن المرجح أن تنتشر وتصبح فكرة ثقافية (Sperber, 1996; Sperber & Hirschfeld, 2004). وإذا خالفت فكرة معينة الحدس مخالفة قليلة، إما بخرق توقع أو نقل مبدأ من نوع وجودي إلى آخر، يظل من السهل التفكير فيها، وقد تكون أيضًا قابلة للتذكر على نحو خاص، ومن المرجح أن يتداولها الناس. وللفاعلين المخالفين للحدس CIقوة استنتاجية جيدة نسبيًا تفضي بهم إلى استعمالهم في تعليل كثير من الأحداث المتعلقة بالناس وتداولهم على نحو متكرر. وغالبًا ما يُنظر إلى الفاعلين المخالفين للحدس على أنهم مبدأ العالم وعلّته.

وأثبتت تجارب علمية كثيرة اعتقاد الأطفال الحدسي بأن العالم الطبيعي وأنواعه مخلوقة وذات غاية. ويميز الأطفال بين صنع المصنوعات البشرية وخلق الأنواع الطبيعية. ويبدو أيضًا أنهم ينسبون بالسليقة خلق الأنواع الطبيعية إلى إله أو إلى أي غير ذلك من الفاعلين المخالفين للحدس. ولا يبدو أن حدس الطفولة هذا يزول جملةً، ولا حتى في مرحلة البلوغ؛ إذ يميل البالغون حدسيًا إلى العودة إلى التعليلات الغائية للعالم الطبيعي، بل وإلى استنتاج وجود الفاعل أو

الفاعلين المريدين للغاية المضمنة في العالم الطبيعي. والحق أن الآلهة وأرواح الطبيعة والمعتقدات من نوع غايا وما إلى ذلك تتلاءم جيدًا مع حدسنا الغائي عن العالم، كما أن لهؤلاء الفاعلين المخالفين للحدس قوة استنتاجية كبيرة. وتمكننا هذه الميول الإدراكية من بيان سبب انتشار مثل هذه المعتقدات في مختلف الثقافات.

تدور أسئلة البحث الإضافية حول مسائل من قبيل: سبب امتلاك البشر لميل طبيعي إلى الفكر الغائي، ومحتوى الأفكار اللاهوتية الحدسية الخاصة أو العامة عن العالم الطبيعي، والتعبيرات الثقافية للفكر الغائي. وأخيرًا، هناك حاجة إلى مزيد من البحث عن الأدلة التجريبية التي تثبت أن الإدراك الحدسي يسهِّل خلق كثير من الأشكال الثقافية "الدينية" وتداولها وتثبيتها.

أسئلة لمزيد من البحث

1. لماذا يميل البشر طبيعيًا إلى الاستدلال الغائي؟
2. هل ينطبق الاستدلال الغائي على جميع الأنواع والظواهر الطبيعية بالتساوي، أم يبدو بعضها غائيًا أكثر من البعض الآخر؟
3. هل ينطبق الفكر الغائي الحدسي بسهولة على بعض عناصر العالم دون العالم ككل؟
4. هل يفضل الميل الطبيعي الظاهر إلى ربط الغاية المدركة في العالم بالفاعلية المريدة الإسنادَ إلى إله خالق واحد أم إلى عدة آلهة أم إلى الأرواح الطبيعية أم إلى معتقدات الغايا أم إلى وحدة الوجود؟
5. هل يستنتج التفكير البشري الحدسي والغائي في العالم الطبيعي إسناد خاصية العلم أو الخير للفاعل الخالق أو الفاعلين الخالقين؟
6. هل تكون الروايات الأسطورية الأقرب إلى حدس البشر عن العالم الطبيعي أسهل في تذكرها ونقلها بدقة؟

Astuti, R., Solomon, G. E. A., & Carey, S. (2004). Constraints on conceptual development. *Monographs of the Society for Research in Child Development, 69*(3), i- 161.

Atran, S. (2002). *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Baillargeon, R. (2004). Infants' reasoning about hidden objects: Evidence for event- general and event- specific expectations. *Developmental Science, 7*(4), 391- 424.

Barrett, J. L. (2004). *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Barrett, J. L. (2008). Coding and quantifying counterintuitiveness in religious concepts: Theoretical and methodological reflections. *Method & Theory in the Study of Religion, 20*(4), 308- 338. https:// doi.org/ 10.1163/ 157006808X371806

Barrett, J. L. (2011). *Cognitive science, religion, and theology*. West Conshohocken, PA: Templeton Press.

Barrett, J. L. (2012). *Born believers: The science of children's religious belief*. New York: Free Press.

Barrett, J. L. (2016). The (modest) utility of MCI theory. *Religion, Brain & Behavior, 6*(3), 249- 251. https:// doi.org/ 10.1080/ 2153599X.2015.1015049

Barrett, J. L. (2017a). On keeping cognitive science of religion cognitive and cultural. In L. Martin & D. Wiebe (Eds.), *Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years* (pp. 193- 202). New York: Bloomsbury.

Barrett, J. L. (2017b). Religion is kid's stuff: Minimally counterintuitive concepts are better remembered by young people. In R. Hornbeck, J. Barrett, & M. Kang (Eds.), *Religious cogniin China: "Homo religiosus" and the dragon* (pp. 125- 137). Cham, Switzerland: Springer International.

Barrett, J. L., & Nyhof, M. (2001). Spreading non- natural concepts: The role of intuitive constructures in memory and transmission of cultural materials. *Journal of Cognition & Culture, 1*(1), 69- 100. https:// doi.org/ 10.1163/ 156853701300063589

Barrett, J. L., Richert, R., & Driesenga, A. (2001). God's beliefs versus mother's: The develof non- human agent concepts. *Child Development, 72*(1), 50- 65. https:// doi.org/ 10.1111/ 1467- 8624.00265

Biro, S., & Leslie, A. M. (2007). Infants' perception of goal- directed actions: development through cue- based bootstrapping. *Developmental Science, 10*(3), 379- 398. https:// doi.org/ 10.1111/ j.1467- 7687.2006.00544.x

Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.

Boyer, P. (1996). What makes anthropomorphism natural: Intuitive ontology and cultural representations. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 2*(1), 83- 97. https:// jstor.org/ stable/ 3034634

Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.

Boyer, P., & Ramble, C. (2001). Cognitive templates for religious concepts: Cross- cultural evidence for recall of counter- intuitive representations. *Cognitive Science*, *25*(4), 535- 564. https:// doi.org/ 10.1207/ s15516709cog2504_ 2

Burdett, E. R. R., Barrett, J. L., & Greenway, T. S. (2020). Children's developing understanding of the cognitive abilities of supernatural and natural minds: Evidence from three cultures. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, *14*(1), 124- 151. http:// doi.org/ 10.1558/ jsrnc.39186

Burdett, E. R. R., Wigger, J. B., & Barrett, J. L. (2021). The minds of God, mortals, and in-betweens: Children's developing understanding of extraordinary and ordinary minds across four countries. *Psychology of Religion and Spirituality*, *13*(2), 212- 221. https:// doi.org/ 10.1037/ rel0000285

Casler, K., & Kelemen, D. (2008). Developmental continuity in teleo- functional explanaReasoning about nature among Romanian Romani adults. *Journal of Cognition and Development*, *9*(3), 340- 362. https:// doi.org/ 10.1080/ 15248370802248556

Diesendruck, G., Gelman, S. A., & Lebowitz, K. (1998). Conceptual and linguistic biases in children's word learning. *Developmental Psychology*, *34*(5), 823- 839. https:// doi.org/ 10.1037/ 0012- 1649.34.5.823

Diesendruck, G., & Haber, L. (2009). God's categories: The effect of religiosity on children's teland essentialist beliefs about categories. *Cognition*, *110*(1), 100- 114. https:// doi.org/ 10.1016/ j.cognition.2008.11.001

Diesendruck, G., & HaLevi, H. (2006). The role of language, appearance, and culture in children's social category- based induction. *Child Development*, *77*(3), 539- 553. https:// doi. org/ 10.1111/ j.1467- 8624.2006.00889.x

DiYanni, C., & Kelemen, D. (2005). Time to get a new mountain? The role of function in children's conceptions of natural kinds. *Cognition*, *97*(3), 327- 335. https:// doi.org/ 10.1016/ j.cognition.2004.10.002

Erickson, J. E., Keil, F. C., & Lockhart, K. L. (2010). Sensing the coherence of biology in contrast to psychology: Young children's use of causal relations to distinguish two foundational domains. *Child Development*, *81*(1), 390- 409. https:// doi.org/ 10.1111/ j.1467- 8624.2009.01402.x

Evans, E. M. (2001). Cognitive and contextual factors in the emergence of diverse belief sysCreation versus evolution. *Cognitive Psychology*, *42*(3), 217- 266. https:// doi.org/ 10.1006/ cogp.2001.0749

Friedman, O., & Leslie, A. M. (2004). Mechanisms of belief- desire reasoning. *Psychological Science*, *15*(8), 547- 552. https:// doi.org/ 10.1111/ j.0956- 7976.2004.00717.x

Gelman, S. A. (2003). *The essential child: Origins of essentialism in everyday thought*. New York: Oxford University Press.

Gelman, S. A., & Wellman, H. M. (1991). Insides and essence: Early understandings of

the nonobvious. *Cognition, 38*(3), 213- 244. https:// doi.org/ 10.1016/ 0010-0277(91)90007- Q

Gregory, J. P., & Greenway, T. S. (2017a). Is there a window of opportunity for religiosity? Children and adolescents preferentially recall religious- type cultural representations, but older adults do not. *Religion, Brain & Behavior, 7*(2), 98- 116. https:// doi.org/ 10.1080/ 2153599X.2016.1196234

Gregory, J. P., & Greenway, T. S. (2017b). The mnemonic of intuitive ontology violation is not the distinctiveness effect: Evidence from a broad age spectrum of persons in the UK and China during a free- recall task. *Journal of Cognitive and Culture, 17*(1- 2), 169- 197. https:// doi.org/ 10.1163/ 15685373- 12342197

Gregory, J. P., Greenway, T. S., & Keys, C. (2019). Gods and talking animals: The pancultural recall advantage of supernatural agent concepts. *Journal of Cognition and Culture, 19*(1- 2), 97- 130. https:// doi.org/ 10.1163/ 15685373- 12340050

Hatano, G., & Inagaki, K. (1994). Young children's naïve theory of biology. *Cognition, 50*(1- 3), 171- 188. https:// doi.org/ 10.1016/ 0010- 0277(94)90027- 2

Hirschfeld, L. A. (1996). *Race in the making: Cognition, culture, and the child's construction of humankind.* Cambridge, MA: MIT Press.

Hornbeck, R., & Barrett, J. L. (2013). Refining and testing "counterintuitiveness" in virreality: Cross- cultural evidence for recall of counterintuitive representations. *International Journal for the Psychology of Religion, 23*(1), 15- 28. https:// doi.org/ 10.1080/ 10508619.2013.735192

Hubin, Y., Shuxian, Y., & Mineke, S. (2011). *China's creation and origin myths: Cross- cultural explorations in oral and written traditions.* Leiden: Brill.

Inagaki, K., & Hatano, G. (2002). *Young children's naïve thinking about the biological world.* Psychology Press.

Inagaki, K., & Hatano, G. (2006). Young children's conception of the biological world. *Current Directions in Psychological Science, 15*(4), 177- 181. https:// doi.org/ 10.1111/ j.1467- 8721.2006.00431.x

Järnefelt, E., Canfield, F. C., & Kelemen, D. (2015). The divided mind of a disbeliever: Intuitive beliefs about nature as purposefully created among different groups of non- religious adults. *Cognition, 140*, 72- 88. https:// doi.org/ 10.1016/ j.cognition.2015.02.005

Kalish, C. W. (1998). Natural and artifactual kinds: Are children realists or relativists about categories? *Developmental Psychology, 34*(2), 376- 391. https:// doi.org/ 10.1037/ 0012- 1649.34.2.376

Keil, F. C. (1992). *Concepts, kinds, and cognitive development.* Cambridge, MA: MIT Press.

Keil, F. C. (2003). That's life: Coming to understand biology. *Human Development, 46*(6), 369- 377. https:// doi.org/ 10.1159/ 000073310

Kelemen, D. (1999a). The scope of teleological thinking in preschool children. *Cognition, 70*(3), 241- 272. https:// doi.org/ 10.1016/ S0010- 0277(99)00010- 4

Kelemen, D. (1999b). Why are rocks pointy? Children's preference for teleological explanations of the natural world. *Developmental Psychology*, *35*(6), 1440- 1452. https:// doi.org/ 10.1037/ 0012- 1649.35.6.1440

Kelemen, D. (2003). British and American children's preferences for teleological- funcexplanations of the natural world. *Cognition*, *88*(2), 201- 221. https:// doi.org/ 10.1016/ S0010- 0277(03)00024- 6

Kelemen, D. (2004). Are children "intuitive theists"? *Psychological Science*, *15*(5), 295- 301. https:// doi.org/ 10.1111/ j.0956- 7976.2004.00672.x

Kelemen, D., & DiYanni, C. (2005). Intuitions about origins: Purpose and intelligent design in children's reasoning about nature. *Journal of Cognition and Development*, *6*(1), 3- 31. https:// doi.org/ 10.1207/ s15327647jcd0601_ 2

Kelemen, D., Rottman, J., & Seston, R. (2013). Professional physical scientists display tenateleological tendencies: Purpose- based reasoning as a cognitive default. *Journal of Experimental Psychology: General*, *142*(4), 1074- 1083. https:// doi.org/ 10.1037/ a0030399

Knight, N., Sousa, P., Barrett, J. L., & Atran, S. (2004). Children's attributions of beliefs to humans and God: Cross- cultural evidence. *Cognitive Science*, *28*(1), 117- 126. https:// doi.org/ 10.1016/ j.cogsci.2003.09.002

Kundert, C., & Edman, L. R. O. (2017). Promiscuous teleology: From childhood through adultand from West to East. In R. G. Hornbeck, J. L. Barrett, & M. Kang (Eds.), *Religious cognition in China* (pp. 79- 96). Cham, Switzerland: Springer.

Lombrozo, T., Kelemen, D., & Zaitchik, D. (2007). Inferring design: Evidence of a preference for teleological explanations in patients with Alzheimer's disease. *Psychological Science*, *18*(11), 999- 1006. https:// doi.org/ 10.1111/ j.1467- 9280.2007.02015.x

Medin, D. L., & Ortony, A. (1989). Psychological essentialism. In S. Vosniadou & A. Ortony (Eds.), *Similarity and analogical reasoning* (pp. 179- 195). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

McCauley, R. N. (2011). *Why religion is natural, and science is not*. Oxford: Oxford University Press.

Newman, G. E., Keil, F. C., Kuhlmeier, V. A., & Wynn, K. (2010). Early understandings of the link between agents and order. *PNAS*, *107*(40), 17140- 17145. https:// doi.org/ 10.1073/ pnas.0914056107

Petrovich, O. (1997). Understanding of non- natural causality in children and adults: A case against artificialism. *Psyche en Geloof*, *8*, 151- 165.

Petrovich, O. (1999). Preschool children's understanding of the dichotomy between the natural and the artificial. *Psychological Reports*, *84*(1), 3- 27. https:// doi.org/ 10.2466/ pr0.1999.84.1.3

Piaget, J. (1997). *The child's conception of the world: Selected works* (J. Tomlinson & A. Tomlinson, Trans.) (Vol. 1). London: Routledge. (Original work published in 1929).

Premack, D. (1990). The infant's theory of self- propelled objects. *Cognition, 36*(1), 1- 16.

Purzycki, B. G., & Willard, A. K. (2016). MCI theory: A critical discussion. *Religion, Brain & Behavior, 6*(3), 207- 248. https:// doi.org/ 10.1080/ 2153599X.2015.1024915

Pyysiäinen, I. (2003). *How religion works: Towards a new cognitive science of religion.* Leiden: Brill.

Putnam, H. (1975). The meaning of "meaning." In H. Putnam (Ed.), *Mind language and reality* (Vol. 2, pp. 215- 271). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Rosengren, K. S., Gekman, S. A., Kalish, C. W., & McCormick, M. (1991). As time goes by: Children's early understanding of growth. *Child Development, 62*(6), 1302- 1320. https:// doi. org/ 10.2307/ 1130808

Rottman, J., Zhu, L., Wang, W., Schillaci, R. S., Clark, K. J., & Kelemen, D. (2017). Cultural influences on the teleological stance: Evidence from China. *Religion, Brain & Behavior, 7*(1), 17- 26. https:// doi.org/ 10.1080/ 2153599X.2015.1118402

Simons, D. J., & Keil, F. C. (1995). An abstract to concrete shift in development of biothought: The *insides* story. *Cognition, 56*(2), 129- 163. https:// doi.org/ 10.1016/ 0010- 0277(94)00660- D

Slaughter, V. (2005). Young children's understanding of death. *Australian Psychologist, 40*(3), 179- 186. https:// doi.org/ 10.1080/ 00050060500243426

Spelke, E. (1994). Initial knowledge: Six suggestions. *Cognition, 50*(1), 431- 445. https:// doi.org/ 10.1016/ 0010- 0277(94)90039- 6

Spelke, E. S., & Kinzler, K. D. (2007). Core knowledge. *Developmental Science, 10*(1), 89- 96. https:// doi.org/ 10.1111/ j.1467- 7687.2007.00569.x

Sperber, D. (1996). *Explaining culture: A naturalistic approach.* Oxford: Blackwell.

Sperber, D., & Hirschfeld, L. (2004). The cognitive foundations of cultural stability and diver*Trends in Cognitive Sciences, 8*(1), 40- 46. https:// doi.org/ 10.1016/ j.tics.2003.11.002

Wellman, H. M., Cross, D., & Watson, J. (2001). Meta- analysis of theory- of- mind developThe truth about false belief. *Child Development, 72*(3), 655- 684. https:// doi.org/ 10.1111/ 1467- 8624.00304

Wellman, H. M., & Liu, D. (2004). Scaling of theory- of- mind tasks. *Child Development, 75*(2), 523- 541. https:// doi.org/ 10.1111/ j.1467- 8624.2004.00691.x

الجزء الثالث

الأعمال الدينية

الفصل الثامن

اللجوء إلى خوارق الطبيعة لتعليل النوازل وكشفها

ريتشل إي واتسون-جونز و كرِستين إتش. لجار*

مقدمـــة

إن التعليل بخوارق[1] الطبيعة يتعلق غالبًا بالأحداث المهمة في حياة الإنسان كوفاة عزيز أو مرض شديد أو ولادة طفل. وتُستعمل الخوارق كذلك على نطاق واسع لتعليل أحداث الحياة اليومية؛ تخيل مثلًا أنك تأخرت عن العمل، وبينما كنت تتحرك مرتبكًا مسرعًا لمغادرة المنزل، إذ بك تعلم أن النعل الذي أردت لبسه مفقود، وعند خروجك من الحمام اصطدم مرفقك بإطار الباب، وانسكبت القهوة على قميصك في المطبخ، وعندما وصلت أخيرًا إلى سيارتك، أدركت أن الوقود كاد ينفذ، ثم خُتمت الأحداث بدخولك الطريق السريع لتكتشف أن جميع الطرق مسدودة. يسأل كثير من الناس أنفسهم في مثل هذا الحال: "ما بال كل هذه المكاره تحل علي؟" إن تكرار البلايا في الزمن القصير يبعد الفكر عن نسبتها جميعًا إلى الاتفاق والمصادفة.

وكثيرًا ما تفضي سلسلة الوقائع البائسة إلى تعليلات مثل: "ما استحققت ذلك إلا بذنب أصبته" و"لقد اتخذني الكون اليوم عدوًا". فالبشر ينزعون إلى

---

* قسم علم النفس، جامعة تكساس بأوستن.

(1) المقصود بخوارق الطبيعة في هذا الفصل وفي عامة الفصول المفاهيم المنسوجة حول الكائنات والظواهر غير الطبيعية ويشمل ذلك الآلهة والأرواح والسحر والجن وما إلى ذلك. (المترجم)

إنشاء مسوغات من هذا النوع - أعني التعليلات المبنية على خوارق الطبيعة- إذا لم تتهيأ لهم تعليلات طبيعية واضحة لوقوع الحادث. أما التعليلات الطبيعية فتروم "ظواهر العالم المادي التي يمكن ملاحظتها والتحقق منها تجريبياً" (Legare et al., 2012, p. 4)، فتجد الناس يعدُّون الدُّنو من مريض تعليلًا شائعًا للإصابة بالزكام. والغالب أن الناس لا يكتفون بالتعليلات الطبيعية المشعرة بأن هذه الحوادث ما هي إلا وقائع اعتباطية ذات أسباب مادية، فتعليل الوقائع باللُّجوء إلى المصادفة لا يشبع رغبتنا في السيطرة على مصيرنا، ولا يخبرنا بما نتجنب به المآلات الضارة في المستقبل، ولذلك تجد عامة الناس يولِّدون في الحالات المشابهة لمثال الصباح النحس تعليلات طبيعية (كقولهم: "لم أنم جيدًا الليلة الماضية ولذا أجدني مرتبكًا اليوم") وتعليلات خارقة للطبيعة (كقولهم: "إنما أُعاقب على زلَّة اقترفتها"). وقد ينغمس خلق كثير أيضًا في شعائر لكشف الحوادث ودرء المضار المستقبلة، ومن ذلك فعل بعض الناس في جنوب الولايات المتحدة مثلًا من تدوير زرًا على ملابسهم، كلَّما مرت عليهم عربة نقل الموتى، لدرء الموت عنهم.

فما الذي يحفِّزنا إلى تعليل الوقائع بالرجوع إلى الفاعلين الخارقين أو القوى الخارقة؟ نقول إن من وظائف معتقدات خوارق الطبيعة وما يُبنى عليها من أعمال زيادة الإحساس بالسيطرة وتقليل الإحساس بعدم اليقين (Legare & Souza, 2012, 2014; Legare, Watson- Jones, et al., 2016)، وهذا أمر يسعى إليه البشر عمومًا لتنظيم الأحاسيس الوجدانية والحفاظ على التوازن الداخلي. والتوازن الداخلي homeostasis مبدأ أساسي في علم الأحياء يشير إلى الوظائف التنظيمية داخل أنظمة الجهاز العصبي للكائنات الحية التي تعمل سليقةً لخلق الشروط الداخلية للحفاظ على الحياة (Bernard, 1865 Cannon, 1929). وإذا خرجت الكائنات الحية عن حالة التوازن الداخلي، فإنها سرعان ما تفعل ما يكون به الرجوع إلى تلك الحالة، فإذا شعر الحيوان بالجوع مثلًا شرع في البحث عن طعام. وبالنسبة إلى البشر، على الأقل، فإن الدافع إلى الرجوع إلى حالة التوازن الداخلي يأتي في صورة أحاسيس جسدية ووجدانية، وللبشر وسائل تنظيم واعية

وقصدية تفضي بهم إلى صلاح معاشهم (Damasio & Damasio, 2016, p. 126).

وقد يفضي الإحساس بالمقدس أو الخارق في الحياة اليومية إلى تحسين المعاش في سياقات متنوعة وإضفاء معنى على الحياة (Doehring et al., 2009; Pargament & Park, 1997; Pargament & Mahoney, 2002). ومع ذلك، تظل طبيعة العلاقة بين المعتقدات في خوارق الطبيعة وصلاح المعاش محل بحث: لماذا يبحث البشر مثلًا عن المعنى في معتقدات خوارق وما بُني عليها من أعمال كالشعائر؟ ربما يعين انتزاع المعنى من التعليلات والأعمال المبنية على فكرة خوارق الطبيعة الناس على الحفاظ على التوازن النفساني الداخلي.

وفي هذا الفصل نبحث كيف يستعمل الناس معتقدات الخوارق وما بني عليها من أعمال لتعليل عالمهم والتصرف بناءً عليه، ونناقش لماذا يلجأ الناس إلى الشعائر وغيرها من أعمال الخوارق طمعًا في إحداث تأثير سببي على العالم وكشف النوازل الحاضرة في حياتهم. وذلك بأن نتفحص أولاً: كيف يستعمل الناس تعليلات خوارق الطبيعة لتفسير المآلات والأحداث في حياتهم. ثم ننظر ثانيًا: كيف تدعم النفسانية البشرية الاعتقاد بأن للشعائر تأثيرًا سببيًا على العالم. ونوضح ثالثًا: كيف أن الجمع بين التعليل والأعمال القائمان على خوارق الطبيعة يفضي إلى إحساس بالسيطرة على وقائع الحياة، وسنناقش الآليات المحتملة التي تشكِّل أساس العلاقة بين المعتقدات والشعائر الخارقة للطبيعة وبين الإحساس بالسيطرة على البيئة.

ما هي دواعي تعليل المآلات بخوارق الطبيعة؟

إن تجربة اللجوء إلى الظواهر الطبيعية والخارقة للطبيعة لتعليل نفس الحدث تجربة إدراكية عالمية (Campbell, 1972; Evans et al., 2010; Legare & Gelman, 2008; Misztal & Shupe, 1992; Raman & Winer, 2004). وفي حالات كثيرة يكون الناس على دراية تامة بكيفية وقوع الحادث (كالأسباب المادية للنكبات الطبيعية). ومع ذلك، يظل السؤال عن سبب وقوع الحادث في حاجة إلى

الإجابة غالبًا. ويبين عالم الأنثروبولوجيا إي. إيفانز بريتشارد Evans-Pritchard (ص 69-70) هذه الظاهرة بناءً على ما لاحظه على شعب الأزاندي Azande في شمال وسط إفريقيا، يقول:

تنهار أحيانًا مخازن الحبوب القديمة في زاندلاند، وهو أمر عادي غير مستغرب، فكل زاندي يعلم أن النمل الأبيض ينتهي إلى أكل الدعامات وأن أصلب الأخشاب تتحلل بعد سنوات من الاستعمال. ويُعدُّ مخزن الحبوب عند الزنديين بيت المزرعة الصيفي، حيث يجلس الناس تحته في حرارة النهار. فمن من الوارد والحال كذلك أن يتفق وقت انهيار مخزن الحبوب مع جلوس الناس فيه ومن ثمَّ يصابون، إذ هو هيكل ثقيل مصنوع من الروافد الخشبية والطين، وربما زاد من ثقله الحبوب المخزنة فيه. إن فهم سبب رجحان انهيار المخزن أمر هين، ولكن لماذا كان عليه أن ينهار في اللحظة المعينة التي كان هؤلاء الناس بأعينهم يجلسون تحته؟

إن الأزاندي يعرف تمام المعرفة الأسباب الطبيعية أو المادية للانهيار (النمل الأبيض والخشب المتحلل) ولكنَّه يسعى أيضًا إلى السبب الميتافيزيقي: **لماذا انهار مخزن الحبوب في تلك اللحظة وعلى أولئك الجالسين تحتها؟** وتنتهي مثل هذه الضروب من الأسئلة غالبًا إلى تعليلات الخوارق، وهي تعليلات تتوجه إلى الظواهر التي "تخرق عادة العالم الطبيعي أو تعمل خارج نطاقة أو تتمايز عنه" (Legare et al., 2012, p. 5). وعليه، فإن الآلية الأساسية التي تربط الفعل بالمآل هنا لا تستند غالبًا إلى الأسباب الطبيعية (Gelman & Legare, 2011; Legare & Visala, 2011). هذا عن سؤال لماذا، أما سؤال الكيف، فيفترض الناس، حتى ولو لم يفهموا طريقة عمل الظاهرة الطبيعية المعينة، أن خبيرًا يعرف كيف تعمل.

وغالبًا ما تستحثّ الأمور المهمة الجوهرية للبشر، كأصولنا ومرضنا وموتنا، الناس على البحث عن تعليلات طبيعية وخارقة للطبيعة، وهي ظاهرة تُعرف باسم **التعايش التعليلي** explanatory coexistence (Busch et al., 2017; Legare et al., 2012, 2020; Watson-J ones et al., 2015, 2017). وتتميز هذه الأمور المهمة

باشتراكها في سمات كثيرة تفضي بالناس إلى الميل إلى استعمال التعليلات الطبيعية والخارقة للطبيعة معًا، فهي تستند إلى آليات سببية غير مرئية أو خفية، وتصاحبها أحاسيس قوية، وتسبق الفهم العلمي الحالي. ومع ذلك، لا يقتصر التعايش التعليلي على هذه الموضوعات، فالناس يُحفَّزون لتعليل كثير من الوقائع في حياتهم بتعليلات طبيعية وخارقة معًا، ويشمل ذلك حالات تمتد من موت مفاجئ لحبيب إلى حدوث عطل في السيارة.

وكما هو واضح من مثال الصباح المشؤوم السابق ذكره، فإن الناس يبحثون عن تعليلات خارقة ولو لأحداث مكروهة غير ضارة، ذلك أن هذه التعليلات تزيد من إحساس السيطرة بما فيها من ربط بين فعل معين وأثر معين. ويوفر ربط الحدث بفاعل خارق (كقولهم: "ما حدث ذلك لي إلا عقوبة لفظاظتي مع ساعي البريد أمس") دون المصادفة العشوائية (كقولهم: "هذا مجرد سوء حظ")، رابطًا سببيًا بين الفعل والمآل. وهذا التعليل السببي المستند إلى فاعل agentive causal explanation قد يقلل من قلقنا ويزيد من شعورنا بصلاح المعاش.

لماذا نؤمن بتأثير الشعائر المرتبطة بخوارق الطبيعة؟

عندما نعلِّل البلايا الحادثة تعليلًا مستندًا إلى خوارق الطبيعة فإننا نربط هذه التعليلات غالبًا بأفعال أو شعائر رجاء تلطيف القلق ومنع حدوث مآلات مكروهة في المستقبل. ونعرِّف الشعائر بأنها سلوك مبهم من الناحية السببية ومتعارف عليه اجتماعيًا (Legare & Herrmann, 2013; Legare & Nielsen, 2020; Legare & Watson- Jones, 2015; Watson- Jones & Legare, 2016; Legare, Wen, et al., 2016). فالشعائر تقاليد جماعة متعارف عليها اجتماعيًا، وغالبًا ما يؤديها الناس دون أن يفهموا لماذا أو كيف تقوم هذه الشعائر بوظيفتها. إنما يكفهم أن يعرفوا أن آخرين قد أدَّوها من قبل. وأيضًا يؤدي معظم الناس الشعائر دون فهم الروابط بين الأسباب المادية (كأداء الأعمال الشعائرية) وتأثيراتها المقصودة (كدرء ضرر معين مثلًا)؛ فليس في طرق الخشب بعقب ذكر شيء مكروه مثلًا

أي علاقة مادية سببية واضحة بين الفعل، الذي هو طرق الخشب، وتجنب حدوث هذا المكروه، وبهذا المعنى تُعد الشعائر مبهمة سببيًا. وعلى الرغم من أن الشعائر قد تتضمن اللجوء إلى الفاعلين الخارقين بطريقة ما، فإنه لا يوجد توقع في الغالب لعلاقة مادية سببية مباشرة بين الأفعال والمآلات المادية (Srensen, 2007)، ونادرًا ما يوجد ارتباط واضح بين إجراء شعيرة معينة (كتكرار عبارة معينة) والمآل أو التأثير المرغوب فيه (كالشفاء من مرض ما)[2].

ويكثر اللجوء إلى الشعائر لكشف النوازل في المجتمعات المعاصرة، بما في ذلك المملكة المتحدة (Hutton, 1999) والولايات المتحدة (Crowley, 1989) والبرازيل (Cohen & Barrett, 2008; Legare & Souza, 2012, 2014; Souza & Ashforth, 2001;) والهند (Legare, 2011) وجنوب إفريقيا (Legare et al., 2020; Legare & Gelman, 2008). وتُستخدم الشعائر لعلاج ما لا حصر له من الحوادث، من الربو إلى البطالة، وترجع جذور هذا الاستعمال للشعائر إلى مصر القديمة (The Papyrus Ebers, 1931, 1937). وتعبر الشعائر عن الوجدانيات وترمز إلى العلاقات الاجتماعية وتمثل المعتقدات المقدسة (Csordas, 2002; Ruffle & Sosis, 2003; Sax, 2010; Sax et al., 2010; Shore, 1996; Whitehouse & Lanman, 2014)، وتشجع الشعائر التفسيرات الذاتية للمعنى في سياق الأعمال الجمعية. إن الشعائر مثال للمعتقدات التي امتد أثرها بواسطة العمل لتؤثر في مآلات العالم (Rappaport, 1999).

ويقوّم الناس فاعلية الأفعال الشعائرية بناءً على المعتقدات الحدسية

---

(2) وهذا ما يخلق مفارقة إدراكية؛ فالشعائر تستعمل على نطاق واسع لعلاج الحوادث والوقائع وفي الوقت ذاته تفتقر إلى التعليل السببي لتأثيراتها، ولا يتوقع في الشعائر وجود علاقة سببية مادية مباشرة بين الفعل الشعائري والنتائج أو المآلات المرجوة بخلاف الأفعال غير الشعائرية. (المترجم)
انظر:
Cristine H. Legare and André L. Souza, "Evaluating Ritual Efficacy: Evidence From the Supernatural," Cognition 124, no. 1 (2012): 1-15, https://doi.org/10.1016/j.cognition.2012.03.004.

للاستنتاج السببي causal reasoning، فالشعائر كما يرى تامبيا Tambiah (1979، p. 119) هي "تسلسلات منمّطة ومرتبة من الكلمات والأفعال... تتميز بمراتب متفاوتة من الرسميات (التقاليدية العرفية) والنمطية (الجمود) والإطناب (التكرار)". وتلك المعلومات التي تتناسب مع التحيزات الإدراكية في الاستنتاج السببي (مثل أن التكرار وعدد خطوات الفعل والطبيعة الخاصة لتفاصيل الفعل تزيد من فاعليته) تؤثر على تقويم فاعلية الشعائر. وإذا لم تتوفر المعلومات السببية، كما هو غالب حال الشعائر، برزت تحيزات الاستنتاج السببي لاسيما في الأحكام الخاصة بفاعلية الأفعال (Legare & Souza, 2012, 2014; Legare, Watson-Jones, et al., 2016).

وتوجد هذه السمات العملية القياسية للشعائر الدينية كعدم الارتباط بين الأفعال والغايات التجريبية، والإلزام، والصرامة، والتكرار، والنسق، والحدود (Boyer & Liénard, 2006) في طيف اضطراب الوسواس القهري وفي العادات الروتينية وفي الشعائر المرتبطة بمسارات التحول الجوهرية في الحياة (كالحمل والولادة والطفولة والمراهقة والبلوغ والموت؛ Boyer & Liénard, 2006). والتفسير المحتمل لتلك التشابهات أن الشعائر الدينية وغيرها من الشعائر الثقافية تحاكي ما يستميل الانتباه من خصائص الأعمال الشعائرية، كترديد الأداء والإثارة الوجدانية، ومن ثمَّ تفضي إلى التقليل من القلق (Boyer & Liénard, 2006; McCauley & Lawson, 2002).

وتأمل هذه الشعيرة المقتبسة من بردية إيبرس، وكانت تُؤدى لعلاج العمى في مصر القديمة، ثم تأمل شعيرة أخرى تستعمل حاليًا في البرازيل. أما الشعيرة المصرية فتقول:

> احضر عينا خنزير (وأزل منها ماءهما)، وأنتيمون حقيقي (مرهم معدني للعين) ورصاص أحمر (أكسيد أحمر) وعسل بري [في صحن من الفخّار]. ثم اسحق ودق واخلط كل ذلك معًا، ثم احقن [الخليط] في أذن المريض. وإذ صنعت هذا الخلط صنعًا صحيحًا، قل هذه الصيغة السحرية: "لقد أحضرت هذا الشيء ووضعته في مكانه. التمساح [الإله سوبك] ضعيف

وعاجز.» وكرر ذلك مرتين، وسيتعافى في الحال. (The Papyrus Ebers, 1931, p. 104).

والآن تأمل الشعيرة المستعملة للظفر بشريك الحياة في البرازيل:

> اشترِ سكينًا حادًا جديدًا واغرزها أربع مرات في شجرة موز في منتصف الليل في الثاني عشر من شهر يونيو، ثم التقط السائل الذي يتساقط من جرح النبات على ورق أبيض هش مطوي إلى جزأين. سيرسم السائل المتقطر الذي وضع على الورق ليلاً الحرف الأول من اسم شريكك المستقبلي. (Scharf, 2010)

وكثيرًا ما تختلف الشعائر من حيث محتوياتها، في الثقافة الواحدة وبين الثقافات، فتشتمل على مواد وأفعال متمايزة، وتضم أدوات مختلفة، وتستعمل لحل أزمات متباينة. ومع ذلك، تتفق الشعائر في أصول أساسية: فجميعها يشتمل على تكرار الأداء، وعدد كبير من الخطوات الفعلية، ووقت محدد لأداء هذه الأفعال، وتفاصيل أدائية مستفيضة، فضلاً عن وجود الفاعل الخارق أو القوى الخارقة للطبيعة[3]. وهناك تقليد فلسفي عريق يؤيد القول إن معتقدات العلاقة السببية تنشأ عن مشاهدة حالات التكرار للعلاقات المماثلة (Hume,

---

(3) وإذا طبقنا ذلك على الطقسين المذكورين نجد في جانب التمايز أن الشعيرتين تضمنتا مواد مختلفة (الرصاص الأحمر في الشعيرة المصرية القديمة مقابل عصارة شجرة الموز في الشعيرة البرازيلية)، وأفعال مختلفة (المزج مقابل طي الورق)، ودمج لمصنوعات بشرية متباينة (وعاء الفخار مقابل السكين)، وعلاج أزمات مختلفة (العمى مقابل البحث عن شريك الحياة)، ونجد في جانب التشابه أن الشعيرتين تضمنتا معلومات مثل التكرار الأدائي (كرر مرتين في الشعيرة المصرية مقابل مرتين يوميًا مدة أسبوعين في الشعيرة البرازيلية) وعدد كبير من الخطوات الفعلية (سبعة مقابل ستة) وتفاصيل أدائية كثيرة (خلط المكونات مع العسل البري مقابل شراء سكين حاد جديد وغرزه أربع مرات في شجرة الموز) ووجود فاعلين خارقين (سوبك وهو إله مصري قديم مقابل القديس أنتوني وهو قديس زواج كاثوليكي). (المترجم)
انظر: المرجع السابق

1967). وأيضًا، أثبتت أبحاث نفسية متقاربة أن التكرار قد يؤثر في تفكيرنا في الأفعال المختلفة بما يحدثه من زيادة إبراز المعلومات نفسانيًا؛ فالتكرار يرسخ المفهوم أو الفعل في الذاكرة العاملة (Oppenheimer, 2008)، وذلك يجعل المفهوم أو الفعل مألوفًا معهودًا (Scott & Dienes, 2008) وقريبًا سهلًا (Zajonc, 1968). وقد يُتصور تكرار الأفعال المماثلة (كالضغط المتكرر على زر المصعد لاستدعائه) سببًا لزيادة احتمالية النتيجة المرغوبة. وكذلك يؤثر عدد خطوات الأداء والخصوصية الأدائية لتسلسل الفعل في الشعور بالفاعلية السببية. فالشعائر ذات الخطوات الأدائية المتعددة تعطي تصورًا أن الأفعال المتعددة قد تأتي بالقدرة على إحداث تأثير معين (Depue et al., 2006). وكذلك تؤثر خصوصية تسلسل الفعل (أي كون الشعيرة تتضمن معلومات محددة ومفصلة) على الشعور بفاعلية الفعل، فالناس خبراء في قراء النوايا؛ وعليه، فإن مشاهدة إنسان يؤدي أفعالًا على نحو معين ومحدد (كالتقاط السائل المتساقط من جرح الشجرة على ورق أبيض هش مطوي إلى جزأين) قد يقدح في نفس المشاهد أن هذه التفاصيل الدقيقة لسلسة الأفعال (كخصوصية الوقت وخصوصية العنصر مثلًا) تحمل معها رجحان تحقيق النتيجة المرجوة، ولو كانت الآلية مجهولة أو بعيدة المنال (Legare & Souza, 2012, 2014; Legare, Wen, et al., 2016).

ولتفحص نوع المعلومات التي تزيد إحساس فاعلية الشعائر، طلبت كرِستين لجار Legare وأندريه سوزا Souza (2012) من المشاركين البرازيليين تقويم فاعلية سيمباتياس simpatias الجديدة (وهي ممارسات أو وصفات علاجية شعائرية تستعمل لحل أزمات متنوعة)، التي تتباين من حيث خصوصية الزمان والمكان، وتكرار الأداء، وعدد الخطوات الأدائية، وعدد العناصر المستعملة، ووجود وغياب الرمز الديني. ووجدت لجار وسوزا أن تقويم فاعلية الشعائر التي احتوت على عدد أكبر من الخطوات والتكرارات والخصوصية الأدائية كان أعلى. وبالنسبة إلى المؤمنين المتدينين، فإن وجود أيقونة دينية (كصورة مريم العذراء بالنسبة إلى الكاثوليك الرومان) زاد أيضًا من تقويم الفاعلية. وكثيرًا ما تُستخدم صور وأيقونات الفاعلين الخارقين في الشعائر؛ ولذلك قد تتطلب

الحدوس الخاصة بفاعلية الشعيرة مشاركة فاعل خارق في مرحلة من مراحلها (Barrett & Lawson, 2001; Srensen et al., 2006). ويضم عنصر الفاعل الخارق تتخلص الأفعال الشعائرية من التقيد بالتوقعات المادية السببية التي تتقيد بها الأفعال غير الشعائرية (Barrett & Malley, 2007).

كيف تقدم معتقدات وأفعال الخوارق شعورًا بالسيطرة ولماذا؟

كثيرًا ما يلجأ الناس إلى الشعائر لتجنب سوء المآلات ولإحكام السيطرة عند تذبذب الأحوال. ومن هذا الباب ما وصفه مالينوفسكي Malinowski (1948) مما رآه من شعائر واسعة النطاق تسبق الأحوال المضطربة الخطرة للصيد في عميق البحار في المدة التي قضاها مع التروبرياندين Trobrianders (أهل جزر تروبرياند Trobiand، على الساحل الشرقي لغينيا الجديدة). فلاحظ أن الصيادين نادرًا ما يتكلون على الشعائر إذا اصطادوا في الأماكن المعهودة الآمنة كالبحيرات الصغيرة الضحلة، وفي تلك الحالة يصف الصيادون نجاحاتهم وإخفاقاتهم بحسب معايير المهارة. أما في أوقات عدم اليقين والتوتر والخطر، فيلجأ الناس - كما يرى مالينوفسكي - إلى الشعائر السحرية متخذين منها وسيلةً لإحداث وتنفيذ بعض تدابير السيطرة.

ويشيع الفعل الشعائري في سياقات المآلات المبهمة أو الخطرة (Sosis & Handwerker, 2011; Souza & Legare, 2011)، فإذا تأملت الرياضي الذي ينقر ثلاث مرات على كرته في مباراة البيسبول قبل اللعب أو الطالبة التي تستعمل قلمها "المحظوظ" في الاختبار وما شابه ذلك من أمثلة، لاحظت ارتباطًا قويًا بين الشعائر وعدم اليقين (Bleak & Frederick, 1998; Cibrowski, 1997; Gallagher & Lewis, 2001; Todd & Brown, 2003; Van Raalte et al., 1991; Vyse, 1997; White, 2021; Womack, 1992). وقد تقرر كذلك أن أداء الشعائر يقلل من التوتر المقارن للأحوال المبهمة والخطرة، فقد وجد ريتشارد سوسيس (2007) Richard Sosis على سبيل المثال أن تلاوة المزامير ساعدت النساء الإسرائيليات على التغلب على ضغوط الحرب وما تنطوي عليه من مخالجة ريب، وقد يكون

سبب اتخاذ المرأة الإسرائيلية التلاوة المنهجية للمزمور قاعدة ثقافية هو ما تحدثه هذه الشعيرة من تخفيف التوتر والتعامل مع الطبيعة المخيفة غير المتوقعة للحرب. فالشعائر تنطوي في الغالب على أنماط فعلية إلزامية صارمة لتجنب الخطر المحسوس، وقد تفضي تهديدات السلامة الجسدية والاجتماعية إلى إعمال "أنظمة الأمن" العقلية التي تؤدي إلى تدابير تكيّف فعليه ونفسانية (Boyer & Liénard, 2006; Szechtman & Woody, 2004).

إن الأحوال التي يغلب عليها عدم اليقين ونقصان السيطرة تزيد من الإحساس بالقلق، وبالعكس، فقد يفضي القلق إلى الشعور بعدم السيطرة. وعندما نقلق، تثير أنظمتنا النفسية تدابير تروم بها العودة إلى حالة التوازن الداخلي لاستعادة الشعور بالسيطرة وصلاح الحال (Lang et al., 2020; Underwood, 1996; Vaughn & Weary, 2003; Weary & Jacobson, 1997; Weary et al., 2001)، وهكذا يُحدث وهم السيطرة illusion of control الشعائر ويحافظ عليها (Langer, 1975)، حتى وإن كانت الشعائر ذات علاقة ضئيلة بتحقيق المآلات الناجعة، بل حتى وإن لم تكن لها علاقة البتة (Lobmeyer & Wasserman, 1986). فعندما يعتقد الإنسان أو يتصرف باعتبار وجود الحالات العارضة[4] بين أفعاله والنتيجة، فإنه يشعر بوهم السيطرة ولو كانت النتائج عشوائية (Alloy et al., 1981; Matute, 1994)[5]. ولذلك إذا هُيّئ الناس للشعور بعدم السيطرة، أحدثوا تلازمات بين طائفة عشوائية من المحفزات التي لا تتعلق ببعضها (Kay et al., 2009; Whitson & Galinsky, 2008). وتؤثر التهيئة للعشوائية أيضًا على الشعور

(4) أي الحالات التي لا يمكن السيطرة فيها على نحو موضوعي. (المترجم)

(5) وجدت لورين ألوي وزملاؤها أن المصابين بالاكتئاب من الناس أقرب إلى الحكم الدقيق على مقدار سيطرتهم الذاتية على الأمور، في حين أن غير المكتئبين يقعون في أوهام وتحيزات في أحكامهم بقدر سيطرتهم على الأحداث. فمثلًا عندما يتعلق الأمر بالنجاح في مهمة معينة يتولد للذين لا يعانون الاكتئاب ميل إلى وهم السيطرة على أحداث لا يمكنهم فعليًا السيطرة عليها وإذا تعلق الأمر بالإخفاق فإنهم يميلون إلى وهم عدم السيطرة في الحالات التي يمكنهم السيطرة عليها فعليًا. انظر ورقة ألوي Alloy المشار إليها (المترجم).

بفاعلية الشعائر، ومن شواهد ذلك استعمال لجار وسوزا (2014) مهمة الجملة المختلطة (Kay et al., 2010) لتهيئة العشوائية، حيث تلقت فيها جماعة واحدة من المشاركين جملًا تحتوي على كلمات تتعلق بالعشوائية، مثل "الفوضى"، وتلقت جماعة المشاركين الأخرى جملًا تحتوي على كلمات محايدة، أما المشاركون الذين هُيِّئوا للعشوائية فكان تقويمهم لفاعلية الشعائر أعلى من المشاركين الذين هُيِّئوا للسيطرة المحايدة (Legare & Souza, 2014). ربما تكون العشوائية المهيئة قد أثارت الحاجة إلى الإحساس بالسيطرة مما أفضى إلى استخدام الشعيرة (أو الشعائر) لتحقيق الغاية. وحتى مع وجود محتوى غير مألوف (كالشعائر البرازيلية مثلًا في السياق الأمريكي)، زادت العشوائية المهيئة من تقويمات المشاركين لفاعلية الشعائر. والحاصل أن الشعائر تمكن الأفراد من الاكتساء بثوب الفاعلية بواسطة فعل الشعيرة، مما يعطي وهمًا بزيادة السيطرة، وقد تؤدي أيضًا إلى التنظيم العاطفي وتقليل القلق.

ومن التعليلات المحتملة لتأثير الشعائر على الشعور بالسيطرة أن الشعائر تسهل الربط بين الفعل والمآل. فقد بينت أبحاث أجريت مع مشاركين متدينين أن مركز السيطرة الداخلي[6] internal locus of control يتوسط الارتباط الجيد بين الإيمان بالله والمآلات الصحية الجيدة (Ryan & Francis, 2012). وقد تكشف الأبحاث المستقبلية في الفعل الشعائري عن العلاقة بين الشعور بالسيطرة والسيطرة الفعلية، ومثل هذه الأبحاث قد تبيِّن وظيفة الفعل الشعائري عن طريق معرفة هل تنتج الآليات النفسانية المقترحة مآلات فعلية حسنة وحالات عقلية محسنة. فقد وجد على سبيل المثال بحث يبين أن إضفاء الهيئة الشعائرية على إدارة العلاج الطبي يؤثر في ثقة المريض، ومن ثم يزيد من قوة الشفاء للعلاج (Kaptchuk et al., 2010; Miller et al., 2009).

---

(6) مصطلح يعبر عن اعتقاد الإنسان بأنه المسيطر على أحداث حياته. (المترجم)

يسعى البشر إلى الحفاظ على حالة التوازن الداخلي بسعيهم إلى تقدير ما قد يقع ثم اتخاذ التدابير التي تناسب مصلحتهم. وعند ورودهم مورد الهلاك، يسلب منهم العلم بالمآل، ويغرقون في القلق، وفي ذلك إشارة إلى أن حالة الأنظمة الداخلية لم تعد في توازن وأننا بحاجة إلى معالجة الوضع لاستعادة السيطرة. وغالبًا ما تقدم المعتقدات الخارقة للطبيعة في المواقف المبهمة والمشكلة تعليلات مرضيّة نفسيًا للمآلات والأحداث اللاحقة. وتمكننا الأفعال الشعائرية من توظيف الفاعلية الفردية في بيئتنا بطرق متعارف عليها اجتماعيًا. وتسبغ المعتقدات والأعمال المتعلقة بخوارق الطبيعة على العالم معنى وتجعله قابلًا للفهم والتوقع. إن الميل البشري لتعليل وحل الأزمات العمليّة بالتماس خوارق الطبيعة نتيجة نفسية لرغبتنا في تقدير الأحداث المستقبلية والسيطرة على العالم من حولنا.

أسئلة لمزيد من البحث

1. ما العمليات النفسانية التي بها يخفّف أداء الشعائر القلق؟
2. في أي مرحلة من النمو تبدأ فيها العلاقة بين الشعائر والإحساس بالسيطرة في الظهور؟
3. ما الذي يقدّر الفروق الفردية في معتقدات خوارق الطبيعة وما بني عليها من عمل؟
4. ما الذي يقدّر الاختلافات الثقافية في معتقدات خوارق الطبيعة وما بني عليها من عمل؟

Alloy, L. B., Abramson, L. Y., & Viscusi, D. (1981). Induced mood and the illusion of control. *Journal of Personality and Social Psychology, 41*, 1129- 1140.

Ashforth, A. (2001). An epidemic of witchcraft? The implications of AIDS for the post-apartstate. In H. Moore & T. Sanders (Eds.), *Magical interpretations, material realities* (pp. 184- 225). London: Routledge.

Barrett J., & Lawson, T. (2001). Ritual intuitions: Cognitive contributions to judgments of ritual efficacy. *Journal of Cognition and Culture, 1*, 183- 201.

Barrett, J., & Malley, B. (2007). A cognitive typology of religious actions. *Journal of Cognition and Culture, 7*, 201- 211.

Bernard, C. (1865). *Introduction à l'étude de la Médecine Expérimentale..* In J. B. Baillière et Fils, Paris, (pp. 88- 89) English Translation by H. C. Greene, New York, NY: Dover Publications, Inc.

Bleak, J. L., & Frederick, C. M. (1998). Superstitious behavior in sport: Levels of effectiveness and determinants of use in three collegiate sports. *Journal of Sport Behavior, 21*, 1- 15.

Boyer, P., & Liénard, P. (2006). Why ritualized behavior? Precaution systems and action-parsing in developmental, pathological, and cultural rituals. *Behavioral and Brain Sciences, 29*, 1- 56.

Busch, J. T. A., Watson- Jones, R. E., & Legare, C. H. (2017). The coexistence of natural and supernatural explanations within and across domains and development. *British Journal of Developmental Psychology, 35*, 4- 20.

Campbell, J. (1972). *Myths to live by*. New York: Viking Press.

Cannon, W. B. (1929). Organization for physiological homeostasis. *Physiology Review, 9*, 399- 431.

Cibrowski, T. (1997). Superstition in the collegiate baseball player. *Sport Psychologist, 11*, 305- 317.

Cohen, E. (2007). *The mind possessed: The cognition of spirit possession in Afro- Brazilian relitradition*. Oxford: Oxford University Press.

Cohen, E., & Barrett, J. (2008). When minds migrate: Conceptualizing spirit possession. *Journal of Cognition and Culture, 8*(1- 2), 23- 48.

Crowley, V. (1989). *Wicca: The old religion in the new age*. London: Aquarian Press.

Csordas, T. J. (2002). *Body/ meaning/ healing*. New York: Palgrave Macmillan.

Damasio, A., & Damasio, H. (2016). Exploring the concept of homeostasis and considering its implications for economics. *Journal of Economic Behavior & Organization, 126B*, 125- 129.

Depue, B. E., Banich, M. T., & Curran, T. (2006). Suppression of emotional and nonemo-

tional content in memory effects of repetition on cognitive control. *Psychological Science, 17*(5), 441- 447.

Doehring, C., Clarke, A., Pargament, K. I., Hayes, A., Hammer, D., Nikolas, M., & Hughes, P. (2009). Perceiving sacredness in life: Correlates and predictors. *Archives for the Psychology of Religion, 31*, 55- 73.

Evans, E. M., Legare, C. H., & Rosengren, K. S. (2010). Engaging multiple epistemologies: Implications for science education. In M. Ferrari & R. Taylor (Eds.), *Epistemology and scieducation: Understanding the evolution vs. intelligent design controversy* (pp. 111-139). New York: Routledge.

Gallagher, T. J., & Lewis, J. M. (2001). Rationalists, fatalists, and the modern superstitious: Test-taking in introductory sociology. *Sociological Inquiry, 71*, 1- 12.

Gelman, S. A., & Legare, C. H. (2011). Concepts and folk theories. *Annual Review of Anthropology, 40*, 379- 398.

Hume, D. (1967). *A treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press. (Original published in 1740).

Hutton, R. (1999). *The triumph of the moon: A history of modern pagan witchcraft*. Oxford: Oxford University Press.

Kaptchuk, T. J., Friedlander, E., Kelley, J. M., Sanchez, M. N., Kokkotou, E., Singer, J. P., Kowalczykowski, M., Miller, F. G., Kirsch, I. & Lembo, A. J. (2010). Placebos without decepA randomized controlled trial in irritable bowel syndrome. *PloS One, 5*(12), e15591.

Kay, A., Moscovitch, D., & Laurin, K. (2010). Randomness, attributions of arousal, and belief in God. *Psychological Science, 12*, 1- 3.

Kay, A., Whitson, J. A., Gaucher, D., & Galinsky, A. D. (2009). Compensatory control: Achieving order through the mind, our intuitions, and the heavens. *Current Directions in Psychological Science, 18*, 264- 268.

Lang, M., Krátki, J., & Xygalatas, D. (2020). The role of ritual behaviour in anxiety reduction: An investigation of Marathi religious practices in Mauritius. *Philosophical Transactions of the Royal Society B, 375*, 1805, 20190431.

Langer, E. J. (1975). The illusion of control. *Journal of Personality and Social Psychology, 32*, 311- 328.

Legare, C. H., & Gelman, S. A. (2008). Bewitchment, biology, or both: The coexistence of natural and supernatural explanatory frameworks across development. *Cognitive Science, 32*, 607- 642.

Legare, C. H., & Visala, A. (2011). Between religion and science: Integrating psychological and philosophical accounts of explanatory coexistence. *Human Development, 54*, 169-184.

Legare, C. H., & Souza, A. L. (2012). Evaluating ritual efficacy: Evidence from the supernatural. *Cognition, 124*, 1- 15.

Legare, C. H., & Herrmann, P. A. (2013). Cognitive consequences and constraints on reasoning about ritual. *Religion, Brain & Behavior, 3*, 63- 65.

Legare, C. H., & Souza, A. L. (2014). Searching for control: Priming randomness increases evaluations of ritual efficacy. *Cognitive Science, 38*, 152- 161.

Legare, C. H., & Watson- Jones, R. E. (2015). The evolution and ontogeny of ritual. In D. M. Buss (Ed.), *Handbook of evolutionary psychology* (pp. 829- 847). Hoboken, NJ: Wiley & Sons.

Legare, C. H., & Nielsen, M. (2020). Ritual explained: Interdisciplinary answers to Tinbergen's four questions. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences, 375*, 20190419. doi:10.1098/ rstb.2019.0419

Legare, C. H., Evans, M. E., Rosengren, K. S., & Harris, P. L. (2012). The coexistence of natand supernatural explanations across cultures and development. *Child Development, 83*, 779- 793.

Legare, C. H., Watson- Jones, R. E., & Souza, A. L. (2016). A cognitive psychological account of reasoning about ritual efficacy. In H. De Cruz & R. Nichols (Eds.), *Advances in religion, cogscience, and experimental* philosophy (pp. 85- 102). London: Continuum International.

Legare, C. H., Wen, N. J., & Watson- Jones, R. E. (2016). Ritual. In M. H. Bornstein (Ed.), *The Sage encyclopedia of lifespan human development*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Legare, C. H., Akhauri, S., Chaudhuri, I., Hashmi, F., Johnson, T., Little, E. E., Lunkenheimer, H. G., Mandelbaum, A., Mandlik, H., Mondal, S., Mor, N., Saldanha, N., Schooley, J., Sharda, P., Subbiah, S., Swarup, S., Tikkanen, M., & Burger, O. (2020). Perinatal risk and the cultural ecology of health in Bihar, India. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences, 375*. doi:10.1098/ rstb.2019.0433

Lobmeyer, D. L., & Wasserman, E. A. (1986). Preliminaries to free throw shooting: Superstitious behavior? *Journal of Sport Behavior, 9*, 70- 78.

Malinowski, B. (1948). *Magic, science and religion*. Garden City, NY: Doubleday Anchor. (Original work published in 1925).

Matute, H. (1994). Learned helplessness and superstitious behavior as opposite effects of unreinforcement in humans. *Learning and Motivation, 25*, 216- 232.

McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Miller, F., Colloca, G. L., & Kaptchuk, T. J. (2009). The placebo effect: Illness and interpersonal healing. *Perspectives in Biology and Medicine, 52*, 518- 539.

Misztal, B., & Shupe, A. (1992). Making sense of the global revival of fundamentalism. In B. Misztal & A. Shupe (Eds.), *Religion and politics in comparative perspective* (pp. 3- 9). Westport, CT: Praeger.

Oppenheimer, D. M. (2008). The secret life of fluency. *Trends in Cognitive Science, 12*, 237- 241.

The Papyrus Ebers. (1931). (C. P. Bryan, Trans.). New York: D. Appleton and Company.

The Papyrus Ebers. (1937). (B. Ebbell, Trans.). Copenhagen, Denmark: Levin & Munksgaard.

Pargament, K. I., & Park, C. L. (1997). In times of stress: The religion- coping connection. In B. Spilka & D. McIntosh (Eds.), *Theoretical advances in the psychology of religion* (pp. 43- 53). Boulder, CO: Westview Press.

Pargament, K. I., & Mahoney, A. (2002). Spirituality: Discovering and conserving the sacred. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of positive psychology* (pp. 646- 659). New York: Oxford University Press.

Raman, L., & Winer, G. A. (2004). Evidence of more immanent justice reasoning in adults than in children: A challenge to traditional developmental theories. *British Journal oj Developmental Psychology, 22*, 255- 274.

Rappaport, R. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Ruffle, B., & Sosis, R. (2003). Religious ritual and cooperation: Testing for a relationship on Israeli religious and secular kibbutzim. *Current Anthropology, 44*, 713- 722.

Ryan, M. E., & Francis, A. J. P. (2012). Locus of control beliefs mediates the relationship bereligious functioning and psychological health. *Journal of Religion and Health, 51*, 774- 785.

Sax, W. S. (2010). Ritual and the problem of efficacy. In W. S. Sax, J. Quack, & J. Weinhold (Eds.), *The problem of ritual efficacy* (pp. 3- 16). Oxford: Oxford University Press.

Sax, W. S., Quack, J., & Weinhold, J. (Eds.). (2010). *The problem of ritual efficacy*. Oxford: Oxford University Press.

Scharf, R. (2010, February 18). How to get a husband the Brazilian way. Retrieved from Deep Brazil, http:// deepbrazil.com/ 2010/ 02/ 18/ how- to- find- a- husband- the- brazilian- way/

Scott, R., & Dienes, Z. (2008). The conscious, the unconscious, and familiarity. *Journal oj Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition, 35*, 1264- 1288.

Shore, B. (1996). *Culture in mind: Cognition, culture, and the problem of meaning*. New York: Oxford University Press.

Sørensen, J. (2007). *A cognitive theory of magic*. Lanham, MD: AltaMira Press.

Sørensen, J., Liénard, P., & Feeny, C. (2006). Agent and instrument in evaluations of ritual effi*Journal of Cognition and Culture, 6*, 463- 482.

Sosis, R. (2007). Psalms for safety: Magico- religious responses to threats of terror. *Current Anthropology, 48*, 903- 911.

Sosis, R., & Handwerker, W. P. (2011). Psalms and coping with uncertainty: Religious Israeli women's responses to the 2006 Lebanon war. *American Anthropologist, 113*(1), 40- 55.

Souza, A. L., & Legare, C. H. (2011). The role of testimony in the evaluation of religious exper*Religion, Brain & Behavior, 2*, 1- 8.

Szechtman, H., & Woody, E. (2004). Obsessive- compulsive disorder as a disturbance of secumotivation. *Psychological Review*, *111*(1), 111- 127.

Tambiah, S. J. (1979). A performative approach to ritual. *Proceedings of the British Academy*, *45*, 113- 169.

Todd, M., & Brown, C. (2003). Characteristics associated with superstitious behavior in track and field athletes: Are there NCAA divisional level differences? *Journal of Sport Behavior*, *26*, 168- 187.

Underwood, G. (1996). *Implicit cognition*. New York: Oxford University Press.

Van Raalte, J. L., Brewer, B. W., & Nemeroff, C. J. (1991). Chance orientation and superstitious behavior on the putting green. *Journal of Sport Behavior*, *14*, 41- 50.

Vaughn, L. A., & Weary, G. (2003). Causal uncertainty and correction of judgments. *Journal of Experimental Social Psychology*, *39*, 516- 524.

Vyse, S. A. (1997). *Believing in magic*. New York: Oxford University Press.

Watson- Jones, R. E., & Legare, C. H. (2016). The social functions of group rituals. *Current Directions in Psychological Science*, *25*, 42- 46.

Watson- Jones, R. E., Busch, J. T. A., & Legare, C. H. (2015). Interdisciplinary and cross-cultural perspectives on explanatory coexistence. *Topics in Cognitive Science*, *7*, 611- 623.

Watson- Jones, R. E., Busch, J. T. A., Harris, P. L., & Legare, C. H. (2017). Does the body survive death? Cultural variation in beliefs about life everlasting. *Cognitive Science*, *41*, 455- 476.

Weary, G., & Jacobson, J. A. (1997). Causal uncertainty beliefs and diagnostic information seeking. *Journal of Personality and Social Psychology*, *73*, 839- 848.

Weary, G., Jacobson, J. A., Edwards, J. A., & Tobin, S. J. (2001). Chronic and temporarily accausal uncertainty beliefs and stereotype usage. *Journal of Personality and Social Psychology*, *81*, 206- 219.

White, C. (2021). *An introduction to the cognitive science of religion: Connecting evolution, brain, cognition, and culture*. London: Routledge.

Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Whitehouse, H., & Lanman, J. A. (2014). The ties that bind us. *Current Anthropology*, *55*(6), 674- 695.

Whitson, J., & Galinsky, A. (2008). Lacking control increases illusory pattern perception. *Science*, *322*, 115- 117.

Womack, M. (1992). Why athletes need ritual: A study of magic among professional athletes. In S. Hoffman (Ed.), *Sport and Religion* (pp. 191- 202). Champaign, IL: Human Kinetics.

Zajonc, R. (1968). Attitudinal effects of mere exposure. *Journal of Personality and Social Psychology Monographs*, *9*, 1- 27.

الفصل التاسع

الجنائــز

كلير وايت

مقدمــة

يعدُّ ترديد الأعمال الجنائزية في مختلف الثقافات حالة نموذجية من حالات التعبيرات الثقافية الدينية التي يسعى علم الدين الإدراكي إلى تعليلها، فالجنائز إحدى الخصائص الشائعة للتقاليد الثقافة البشرية، ويستبعد أن ترجع أصولها جميعًا إلى مجرد الابتكار الثقافي. وسنرى في هذا الفصل سبب نفاسة منهج علم الدين الإدراكي في دراسة الجنائز.

منذ أن كان العصر الحجري القديم، عصر الآباء الأوائل للإنسان الحديث، والبشر لا يكتفون بمجرد التخلص من موتاهم، بل يدفنونهم بتروٍ في بطن الأرض ويعالجون أجسادهم ببراعة ليبقوهم في مواضع معينة، مصحوبين بالزهور والأدوات ومصنوعات أخرى (Brown, 1971)[1]. ويشهد السجل الإثنوجرافي على التنوع المبهر للأعمال العرفية التي يشرع فيها المجتمع عند موت أحد أفراده، والذي يتجلى في طرق معالجة الجثة قبل التخلص منها. فالجثث تغسل وتحنط وتدهن وتخلل وتفكك وتطلى وتزين بالمجوهرات وتكسى وتغطى ملفوفة وتوضع في صندوق وتنقل وتشاهد على نطاق واسع من الناس وتلمس وتحتضن وتُندب ويُناح عليها ويرقص فوقها ويدخل فيها طعام كأنها

(1) هذا على الأرجح منذ العصر الحجري القديم الأعلى Upper Paleolithic era. وتوجد اعتراضات على القول إن إنسان النياندرتال كان منهم من يدفن موتاهم دفنًا مخططًا، ولاسيما أنهم كانوا يدفنون موتاهم مع الزهور (Dibble et al., 2015).

تتناوله وغير ذلك من الأعمال. وثمة أيضًا توقعات تتعلق بمظهر المعزين وسلوكهم ومكان إقامتهم، ومن ذلك تحريم النطق باسم المتوفى، وقواعد تتعلق بحلق رؤوس المعزين، ومطلب الاقتصار على لون واحد من الملابس، وتغطية المرايا أو النوافذ في المنزل، وعرض الزهور وأشباهها من الزينة خارج المنزل، والجلوس على كراسي صغيرة غير مريحة. وقد تستغرق هذه الأعمال أيامًا أو أسابيع أو شهورًا وربما سنوات، بحسب فترة الحداد المتعارف عليها اجتماعيًا. ويكثر أن يكون التخلص من الجثة مصحوبًا باحتفال جماعي يضم متخصصين، كالخبراء الدينيين وغيرهم من خبراء الشعائر، وأفراد من المجتمع، وتتضمن هذه الاحتفالات في الغالب ولائم وألعابًا ورقصًا وتناولًا للمشروبات الكحولية. فكيف يمكننا توظيف المنظورات التطورية والإدراكية لتعليل هذه الأعمال؟ ألهذه الأعمال الجنائزية وظيفة اكتسبت بها ميزاتها؟ وهل تتفاوت طرق التعامل مع الموتى في استمالتها النظم الإدراكية البشرية؟

لقد قطع علماء الأنثروبولوجيا شوطًا طويلًا في توثيق روايات كثيرة للأعمال الجنائزية، واعتنوا بمناطق ثقافية معينة وأبرزوا ميزاتها اللافتة للنظر (انظر مثلا: Eisenbruch, 1984; Hertz, 1960; Metcalf & Huntington, 1979)، وبيّنوا الجوانب الخارجية والمتغيرة لهذه الأعمال من حيث ما تعنيه للناس. وتذهب النظريات الكلاسيكية إلى أن الأعمال الجنائزية تأتي عن الأفكار المشتركة عن الذات وعملية الموت وهوية الموتى في الحياة الآخرة وهوية الأحياء، وهي عناصر يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا ذاتيًا كما يُزعم، ويتشوّف الباحث إلى فك تشفير هذه المعاني (انظر مثلًا: Bloch & Parry, 1982; Hertz, 1960; Metcalf & Huntington, 1979; van Gennep, 1960). ومع ذلك، توجد شواهد متضاربة بخصوص العلاقة بين معتقدات معينة عن الحياة الآخرة، كالاعتقاد بوجود أرض موازية للموتى في مجال آخر من الوجود، وأنواع معينة من الأعمال الجنائزية، كالدفن المزدوج ووضع مرفقات المقابر مع الموتى وغسل الجثة قبل دفنها (e.g., Binford, 1971; Carr, 1995; Ucko, 1969). ومع أن الأعمال الجنائزية منظمة للغاية، فهي مبهمة وظيفيًا، فلا توجد علاقة مادية سببية

واضحة بين الشعيرة والمآل المرجو، خلافًا لمعظم أعمالنا اليومية، فالفاعلية السببية لكل عمل من الأعمال الجنائزية غامضة وغير محفِّزة باعتبار النظر الوظيفي الصارم.

ولذلك يمكننا، إذا ما رمنا الدقة، أن نسم كثيرًا من الأعمال الجنائزية بوسم الشعائر (Legare & Herrmann, 2013). وكما هو الشأن مع شعائر أخرى كثيرة، فإن تفسير الناس للأعمال التي تعقب الوفاة يغلب عليه الإبهام والاستدلال الدائري والمصادرة على المطلوب والإلغاز والغرابة التامة (Bloch, 1974; Boyer, 2001)، فلا تنقل الشعائر الجنائزية المعاني المشفرة إلا في قالب غامض الدلالة، مثلها مثل عامة الشعائر الجماعية (Sperber, 1975).

وهناك تعليلات أخرى لقيام الناس بالشعائر الجنائزية، لم تقف عند حدود تفاصيل أنظمة المعتقدات المحلية، وانطلقت نحو تعليل التكرار الكلي لهذه الشعائر على طول الزمان وفي مختلف الثقافات. فقد أكد علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أن في الشعائر الجنائزية منافع ملموسة للجماعة الاجتماعية، والأهم من ذلك أن هذه المنافع تفوق تكاليفها، وفي ذلك تعليل لانخراط الناس في مثل هذه الأعمال المستنزفة للوقت والمفصلة والمكلفة غالبًا. ومن المنافع المفترضة: السيطرة على الخوف من الموت الذي يوجبه مشاهدة الجثة، وإعادة توثيق النظام الاجتماعي (بواسطة أفعال مثل إعادة توزيع المتاع)، وتثبيت الأخلاق الأساسية للجماعة، وإعادة تعريف العلاقات الاجتماعية في وقت التغير وعدم اليقين الاجتماعي (e.g., Bloch & Parry, 1982; Durkheim, 1995; Goody, 1962; Hertz, 1960; Hunter, 2008; Malinowski, 1948; van Gennep, 1960). ومع ذلك، فإن الأدلة على هذه النظريات الوظيفية تكاد تنحصر في الملاحظة. فهي نظريات تعتمد اعتمادًا أساسيًا على دراسات الحالة الإثنوجرافية، كما أن الآليات المفضية إلى هذه التأثيرات غير محددة؛ ولذلك تفتقر مثل هذه النظريات إلى القوة التعليلية.

بيد أن أبحاثًا حديثة خرجت من رحم العلوم التطورية والإدراكية المتنوعة، قدمت تصورات ثاقبة جديدة عن وظائف الأعمال الجنائزية. ويعمد هذا الفصل

إلى إثبات أن الأعمال الجنائزية تشترك في ميزات أساسية لا تقبل التعليلات الضيقة، والمعول في ذلك على مقارنات منهجية للأعمال الجنائزية في مختلف الثقافات. إن الشعائر الجنائزية هي جملة من الأعمال المفصلة والمنظمة للغاية والمبهمة وظيفيًا التي تفضي إلى اتصال وثيق وطويل الأمد مع المتوفى والجماعة الاجتماعية. وباعتبار الانتقاء الثقافي، تدل هذه السِّمات المتكررة على الفائزين في عملية التوليد والانتقاء التي لا تنقطع للمتغيرات الجديدة (Boyd & Richerson, 1985; Sperber, 1985)، والتي يزعم أنها تتم بناءً على ملاءمتها للإدراك البشري والمآلات الوظيفية. واستنادًا إلى نتائج أبحاث علوم اجتماعية قريبة، يمكن إثبات أن الشعائر الجنائزية تساعد على حل المشكلات التكيفية التي تعقب وفاة فرد من الجماعة.

إن موت أحد أفراد الجماعة يهدد استقرار الجماعة الاجتماعية والفوائد التكيفية للعيش الجماعي (ولبناء تصور عام عن كيفية حل الشعائر المشكلات التكيفية للمعيشة الجماعية انظر: Legare & Watson- Jones, 2015). فبيِّن أن الموت يستلزم بفقدان أحد أفراد الجماعة غياب المنافع التي كان يجلبها لها، ولا يقتصر الأمر على ذلك؛ فقد يمتد تأثير الخسارة الاجتماعية إلى ما بعد وفاة الفرد. فمن المرجح أن ينسحب أفراد آخرون في الجماعة، لاسيما أقارب الموتى، من أعمال المعاش اليومية الجماعية ولو لبرهة زمنية عارضة على الأقل؛ الأمر الذي قد يكون ذا عواقب وخيمة على الجماعات الصغيرة من أسلافنا في ماضينا التطوري. وقد يؤدي البحث عن علاقات بديلة وزيادة أفراد الجماعة - بالعثور على شريك حياة جديد قابل للإنجاب مثلًا أو بإنجاب طفل آخر- إلى التخفيف من الخسارة، ولكن يبعد أن يتحفز المفجوع للأفعال المفضية إلى تلك المقاصد حتى تخبو آثار فجيعته القوية.

وهنا تأتي الشعائر الجنائزية لتقلل وتنظم مدة العجز الناجم عن الحزن الذي يعانيه الثواكل، فهي تمكنهم من استعادة الشعور بالسيطرة في وقت التهديد، وتهيئهم لتكوين علاقات بديلة. كما أنها تخدم وظائف مهمة للجماعة الاجتماعية عمومًا، فالناس يشرعون بعقب وفاة فرد منهم في سلوكيات وأفعال

منسقة عالية المجازفة تختبر وفائهم وولاءهم للجماعة وتقويه، وتساعد على الحفاظ على تماسك الجماعة قي وقت التغيير الاجتماعي. وعلى هذه النظرية تقوم الدراسات التي تتفحص كيف تنتقل الأعمال الجنائزية ثقافيًا، فقد أظهرت الأبحاث عن الفعل الشعائري والشعائر الثقافية عمومًا أن الشعائر الجنائزية تكتسب بسهولة وأنها تتميز بتداول ثقافي عالي الدقة على مر الزمان. وباعتبار الشعائر أعمالًا تُكتسب ثقافيًا وتستغل الاستعداد النفساني البشري لفعلها، فإنها تظهر غالبًا إذا اقترب الخطر، وزادت حالة عدم اليقين.

وتفضي البنية الشعائرية للشعائر الجنائزية، والخطاب الثقافي عن الآثار الضارة التي يحدثها الفاعلون الخارقون، والأضرار التي تلحق سمعة من لم يؤدِّ الشعائر تأدية شرعية صحيحة إلى الأرثوبراكسية[2] orthopraxy. وقد تكون المنافسة بين الجماعات، وتحديدًا محاكاة الأعمال الجنائزية الخاصة بأهل الشرف المنزلة الرفيعة، قد سهلت انتشار الأعمال الجنائزية على ما فيها من تعقيد وكلفة. وتقدم المناهج الإدراكية الوظيفية لتفحص الشعائر الجنائزية تعليلات مقنعة للسؤال عن كيف ولماذا يؤدي الناس الشعائر الجنائزية؛ إذ تحدد هذه المناهج الآليات النفسانية والاجتماعية التي تنشأ منها مثل هذه الأعمال وتتكاثر وتداول على مز الزمان. وينتج عن مثل هذه التعليلات توقعات قابلة للاختبار وتجني بيانات نفيسة، وفي ذلك تعزيز لكثير من التعليلات الوظيفية التقليدية للشعائر الجنائزية وتوسيع لمداها.

وظائف الشعائر الجنائزية

إن من منافع الشعائر الجنائزية تقليلها وتنظيمها لزمن العجز الناتج عن الحزن، وما من إنسان إلا وقد فجع بموت شريك عزيز، ومع أن الأعراف

(2) كلمة يونانية تعني "التأدية الشرعية" وتستخدم في السياق الديني للدلالة على العمل الديني الصحيح الشرعي باعتبار الدين المعين في مقابل orthodoxy التي تطلق على المعتقد الشرعي الصحيح. (المترجم)

المجتمعية هي العامل الأكبر المحدد لكيفية التعبير عن هذه الأحوال الأليمة، فإنها تتشابه تشابهًا ملحوظًا في مختلف الثقافات، إذ تتميز بطائفة كبيرة من الأعراض الإدراكية العاطفية، كالانشغال الشديد بالأفكار حول المتوفى، والتوق إليه، واجترار الأفكار، والحزن الشديد (Cowles, 1996; Freed et al., 2009; Rosenblatt et al., 1976). وتُعدُّ هذه الأعراض المتوقعة من أشد الأحوال البشرية إرهاقًا، ومن المحتمل أيضًا أن تكون ضارة للكفاءة البيولوجية، وقد تتضمن هلاك المفجوع (Holmes & Rahe, 1967; Irwin & Weiner, 1987; Shuchter & Zisook, 1987; Stroebe et al., 2007). وكذلك يؤثر موت الفرد في الجماعة الاجتماعية تأثيرًا ملحوظًا، وبالنسبة إلى الأسلاف، كان من الممكن أن يكون موت الفرد ضارًا بالبيئة التكيفية التطورية التي كانت تتسم باحتوائها على جماعات صغيرة. فالناس يحزنون غالبًا في سياق فقد الموارد الإنجابية، كهلاك الأبناء أو الأزواج، وكذلك في سياق فقد الموارد الاجتماعية، كفقد علاقة نفسية مع إنسان يثق فيه الناس به ويثق بهم ويتعاون معهم. أضف إلى ذلك، أن المفجوع لا يقدر على المشاركة في متطلبات حياة الجماعة ويستبعد أن يسعى إلى البحث عن علاقات بديلة إلا بعد أن تهدأ هذه الأعراض.

وقد وجد بول روزنبلات وزملاؤه (1976) Paul Rosenblattet من موازنتهم بين الثقافات، علاقة طردية بين غياب الحفلات الختامية وطول أمد الحزن الذي قدَّروا له علامات مثل: تقارير الانقطاع عن العمل، والأحلام المزعجة، والسلوك الانتحاري، والانحرافات عن الأعراف المجتمعية، والمرض. وتدل هذه النتيجة على أن الحصيلة الوظيفية لشعائر الجنائز هي تقليل مدة المعاناة والتدهور البراجماتي الناجم عن الحزن، وذلك أمر يعود بالنفع على المفجوعين، بتقليل معاناتهم وتسريع عودتهم إلى الحياة الاجتماعية المنتجة، وبالتبع على الجماعة أيضًا. وتثير هذه الملاحظة أسئلة حول الآليات التي تتحقق بها هذه الحصيلة، وما اقترحته أنا وزملائي أن إحدى الآليات هي التفاعل مع الجثة (White & Fessler, 2018; White et al., 2017). فالشعائر الجنائزية التي تشتمل على الاتصال الجسدي الوثيق والمطول مع الجثة، كتغسيلها وإلباسها،

تلبي الحاجة الملحّة للإقرار الإدراكي بأن المتوفى قد مات. ولهذه العمليّة منافع وظيفية أخرى، فتسهيل رؤية الجثة ولمسها في الشعائر الجنائزية قد يساعد المفجوع على المدى الطويل على تقليل مدة الحزن وتسريع عملية اتخاذ الفرد البديل. وتنتفع الجماعة في المقابل من هذه النتائج، مكتسبةً أفضلية تنافسية بتقليل وتنظيم فترة الإعاقة الناجمة عن الحزن التي يكابدها أفرادها وبتسريع إعادة تكوين الروابط الاجتماعية.

ويأتي أحد أطراف أدلة هذا الادعاء من سلسلة الدراسات التي قارنت مقارنة منهجية السجلات الإثنوجرافية الأرشيفية المتعلقة بالشعائر الجنائزية لعدد 57 ثقافة من جميع أنحاء العالم (ملفات عينة الاحتمالية[3] the Probability Sample Files [PSF])، كما هو مدون في قاعدة البيانات الإثنوجرافية التي يطلق عليها ملفات العلاقات الإنسانية الإقليمية Human Relations Area Files (HRAF)، وهي طائفة كبيرة مفهرسة من الكتابات الأنثروبولوجية عن التقاليد الثقافية في العالم (White et al., 2017). وخلص هذه الأبحاث إلى أن الغالبية العظمى من الشعائر الجنائزية (93%) تضمنت تعريض المشاركين بصريًا للجثة. وتاريخياً، مارست 84% من الثقافات التعرض المطول للجثة في مسكن مألوف (كمنزل المتوفى على سبيل المثال)، مع الاحتفاظ بالجثة مدة قد تمتد إلى أسبوعين قبل التخلص منها. زد على ذلك أن المشاركين في معظم الشعائر الجنائزية (90%) يتصلون جسديًا بالجثة، وتنطوي معظم هذه الشعائر على أعمال وديّة معتدلة (82%) كغسل الجثة أو إلباسها قبل دفنها، يقابل ذلك 10% من الشعائر تحتوي على اتصال ودّي ضعيف كلمس الجثة لفترة وجيزة، أو اتصال ودّي مفرط (8%) كملامسة أجزاء الجسم الداخلية (أي اختراق فتحات الجسم الطبيعية، أو قطع لحم الجسد، أو تفكيك الجثة).

وبالطبع لا توجد أمارة أدل على موت الإنسان من جثته، فلا غرو أن

(3) ملفات عينة الاحتمالية هي مجموعة فرعية من ملفات العلاقات الإنسانية الإقليمية. (المترجم)

يشعر المفجوعون في مبدأ مصابهم برغبة ملحة في رؤية الجثة والاتصال معها، حتى في المجتمعات التي لديها معتقدات تقليدية صريحة تحرم ذلك (انظر الحالة البوذية في McCorkle, 2010). ولما كانت العلاقة الاجتماعية مهمة ويبذل الناس في سبيل صيانتها جهد عظيم، تولدت فيهم شكوك (غير واعية في الجملة) تتعلق بوفاة المتوفى؛ ولذلك تُعدُّ أمارات غياب الفاعلية، على سبيل المثال، أمارات فاترة لاستنتاج موت الإنسان (Barrett & Behne, 2005). ويقترن هذا الإنكار بالارتباط العاطفي الدائب والوفاء بالالتزامات الاجتماعية تجاه المتوفى، ويتضح ذلك في الأفعال العفوية كاحتضان وتقبيل المحبوب المتوفى. وفي الشعائر الجنائزية الأكثر تنظيماً التي يتولى فيها أقرباء المتوفي إعداده للدفن، نجدهم يشرعون غالبًا في أعمال مثل غسل الجثة وإلباسها وقص الشعر والأظافر وتمشيط الشعر وفرك الجسم بالصابون وأشباه ذلك (White et al., 2017).

ويلاحظ العلماء أن الناس ليسوا مؤهلين جيدًا لقطع التفكير في الميت وكأنه حولهم، وإن كانوا يعرفون خبريًا أن الشخص قد مات (Bering, 2006; Boyer, 2001). ومع ذلك، فإن كفاءة تعديل التصنيف الإدراكي من كون الشخص حيًا إلى كونه ميتًا قد تعتمد على ما يتعرض له المفجوع. فعلى سبيل المثال، وجدت وايت وزملاؤها (2016) في سلسلة من الدراسات أجروها مع أصحاب الحيوانات الأليفة الذين فجعوا بفقدها في وقت قريب من زمن إجراء الدراسة وكانت تربطهم بحيواناتهم علاقة قوية (واستعمل هنا فقدان الحيوانات الأليفة كعلامة على فقدان البشر) = وجدت وايت وزملاؤها أن رؤية جثة غير سليمة على نحو يدل بوضوح على الموت، كالإصابات الخطرة أو التمزقات الشديدة في سطح الجسم، ارتبطت بيقظة أقل لفاعلية الميت[4] vigilance for the agent،

(4) تحت عنوان (اليقظة المفرطة للفاعل)، تشرح وايت وفسلر: أن الناس متحيزون دون وعي منهم للكشف عن إشارات وأمارات للفاعلية في بيئتهم المحيطة نظرًا إلى الفوائد لا تحصى لذلك على الكفاءة التكيفية. ويستعمل الناس أنظمة إدراكية شديدة الحساسية للكشف عن الفاعلين حتى إنها تفضل الوقوع في خطأ إثبات فاعل لا وجود له؛ ذلك أن الخطأ في الكشف عن فاعل موجود أكثر تكلفة من الخطأ في الكشف عن فاعل غير موجود؛ ولذلك

وكان المقياس المتخذ لذلك هو مقدار اعتقاد المفجوعين أنهم سمعوا أو رأوا الحيوان الميت ولو للحظات، ولم يكن الوضع كذلك عند رؤيتهم جثة سليمة تشبه الحية. وقد تكون رؤية ولمس جثة هامدة لمحبوب شبيهة بالحية لفترة طويلة كافية في تحفيز الإنسان لتحويل تمثيله الإدراكي للفقيد المحبوب من شريك في علاقة حية إلى فرد ميت.

ويوافق ذلك ما هو مقبول الآن عمومًا في الأدبيات الإكلينيكية أن رؤية جثة عزيز وإن تسببت في زيادة القلق والألم على المدى القصير، فإن نتائجها أفضل على المدى الطويل. فما يحصل عن مشاهدة، بل ولمس، جثة فرد من الأهل خير من عدمه، ويُعتقد أن القيام بذلك يساعد الناس على التكيُّف مع الموت (Chapple & Ziebland, 2010; Haas, 2003; Hinton, 1967; Jolly, 1987; Raphael, 1983; Wertheimer, 1991; Wright, 1991). وفي المقابل، فإن عدم رؤية الجسد (كما هو الشأن في الحالات التي يتعذر فيها استرداد الجسد) تكون مصحوبة بإطالة فترة الحزن وشدته (Hodgkinson & Stewart, 1991; Kübler- Ross, 1983). وكذلك تدعم أدلة الوراثة العرقية المتطابقة congruent phylogenetic هذا التفسير. فقد عثر على الرغبات الأولية للانخراط في اتصال ملموس مع الجثة في الطيور الاجتماعية والثدييات، وغالبًا ما تسجل الملاحظات الطبيعية حمل الأمهات لأطفالهن الرضع المتوفين، يسبرونهم ويسمحون لأفراد الجماعة بتقليب الجثة ومعالجتها قبل التخلي عنها في النهاية (e.g., see Archer 2001; Cronin et al., 2011). وتبين هذه الاعتبارات الأنماط الواضحة في نتائج وايت وزملائها (2017)

تحيز آليات كشف الفاعلين تجاه الإثباتات الكاذبة. ويضاف إلى ذلك أن الحزن يحفز البشر المفجوعين على البحث عن معلومات تدل على إمكانية لم الشمل مع الفاعل الميت؛ ولذلك فإنه يتوقع من الأفراد المفجوعين بفقد أحبتهم أن يكونوا شديدي اليقظة على نحو أكثر من المعتاد تجاه الكشف عن علامات أو أمارات حضور الفاعل المفقود. (المترجم)
انظر:

White, C., & Fessler, D. M. (2013). Evolutionizing grief: viewing photographs of the deceased predicts misattribution of ambiguous stimuli by the bereaved. Evolutionary psychology: an international journal of evolutionary approaches to psychology and behavior, 11(5), 1084-1100.

مما يقوي القول إن سبب انتشار الأعمال التي تتضمن الاتصال الوثيق والمطول مع المتوفى هو أن الاتصال البصري واللمسي يعظم دلائل الموت.

وهناك أعراف جنائزية أخرى غير التفاعل مع الجثة قد تؤدي إلى تقليل فترة الإعاقة الناجمة عن الحزن التي يكابدها أفراد الجماعة. ومن ذلك الأعراف المستقرة في معظم المجتمعات المفضية إلى إزالة إشارات المتوفين حديثًا من البيئة المباشرة. فقد أجرى روزنبلات وزملاؤه (1976) على سبيل المثال دراسة أخرى استعملوا فيها قواعد البيانات الإثنوجرافية والثقافات التمثيلية وذكروا أن من بين 78 ثقافة شملتها الدراسة، كان 91 % منهم يفرضون التدمير الفوري لممتلكات المتوفى، و81% يفرضون هجر محل إقامة المتوفى، و59% يحرمون ذكر أقرباء المتوفي القريبين منه والمجتمع المحلي لاسمه. وقد عزَّز البحث التجريبي النظرية القائلة إن الإشارات البيئية قد تعيق تعديل التصنيف الإدراكي للمتوفى من حي إلى ميت، ففي سلسلة أخرى من الدراسات مع أصحاب الحيوانات الأليفة، وجدت وايت وفسلر (2013) أن تكرار مشاهدة الصور الفوتوجرافية للمتوفين التي التقطوها وهم أحياء تؤدي إلى زيادة اليقظة تجاه الإشارات الدالة على وجود المتوفى في البيئة المباشرة[5]. وبالمثل وجد روزنبلات وزملاؤه أيضًا ارتباطًا إيجابيًا قويًا (8,0) بين ممارسة التدمير الفوري لممتلكات المتوفى ومعدلات الزواج المرتفعة، مما يدل على أن ذلك يسهل من تسريع إقامة علاقات الاستبدال.

(5) وأطلق الباحثان على هذه الحالة الأوهام الكاذبة false recognitions وتتضمن إسناد مثيرات خارجية كاذبة للمتوفي. وقد وجدا أن مشاهدة الصورة الفوتوجرافية كان لها النصيب الأكبر من تعزيز استمرار الأوهام الكاذبة وعللا ذلك بأنه لما كانت الصور الفوتوجرافية أمر مبتكر حديث تطوريًا، تعامل معها الإدراك باعتبارها إشارات موثوقة تدل أن شخص المتوفي لا يزال حيًا. (المترجم)

للأعمال الجنائزية سمات ظاهرة ثابتة تتعلق بالجثة، تتسم بكونها شديدة التنظيم، ومبهمة وظيفيًا، ومفصلة. ومن هذا الباب، ما وجدته وايت وزملاؤها (2017) من أن التفاعل مع الجثة في معظم الثقافات لا يتسم بالعفوية والشذوذ بل بالتنظيم والهيئة الشعائرية. ولا يشرح الناس عادةً لعلماء الأنثروبولوجيا سبب تأدية الشعائر على الوجه الذي يؤدونه بها (كغسل أيديهم ثلاث مرات، والسير بعكس اتجاه عقارب الساعة حول الجثة مثلًا)، ومع ذلك يؤدونها بدقة شديدة. وتشير الرؤى الأنثروبولوجية والأبحاث النفسية إلى أن أداء الأعمال المتعارف عليها قد يكون خطة عفوية تعويضية لإمداد الجماعة الاجتماعية بإحساس استعادة السيطرة على حالة عدم اليقين الذي يحدثه الموت بالربط بين الأفعال والمآلات.

وتثير الجثث مصدرين من مصادر التهديد المدرك، فهي أولًا تحدث ضائقة نفسانية، وأحد مصادر هذه الضائقة الاشمئزاز الحادث من رؤية الجثة المتحللة. ومن المرجح أن تخف قوة الانفعال بذلك بالنسبة إلى المقربين اجتماعيًا من المتوفي، إذ تختلف مشاعر الاشمئزاز باختلاف مصدر المادة المثيرة للاشمئزاز. ومعنى هذا أن مثيرات الاشمئزاز التي تنبعث من نفس الإنسان ومن المألوفين له تحدث اشمئزازًا أقل من الذي يأتي عن الغرباء (وللاطلاع على معلومات حول "تأثير المصدر" انظر: Peng et al., 2013; McCorkle, 2010). ويمكن لرد فعل الاشمئزاز المعتدل أن يولِّد مع ذلك ثنائية عاطفية لدى الثواكل - فهم يرغبون في رؤية الجسد من أجل "تصديق" أن الشخص قد مات حقًا، وهم مع ذلك يتضايقون من رؤية الجثة (انظر مثلًا: Boyer, 2001; Davies, 2005). ويوافق ذلك ما قرره علماء الأنثروبولوجيا من أن الثواكل يخافون جثة المتوفى حديثًا ويحبونه في ذات الوقت (انظر مثلًا: Freud, 1960; Bloch & Parry, 1982; Hertz, 1960; Opler, 1936; van Gennep, 1960).

ثانيًا: يشكل الاتصال الجسدي مع الجثة خطرًا على الصحة، خاصة إذا كان انتشار المرض مرتفعًا. إذ يُعدُّ الاتصال الجسدي المباشر وسيلة لا يستهان

بها لنشر نسبة كبيرة من الأمراض المعدية (انظر: Healing et al., 1995; Salathé et al., 2010; Taylor et al., 2001)، كما أن الاتصال القريب من زمن الوفاة بالجثث البشرية ينطوي على أخطار انتقال بعض مسببات الأمراض المنقولة بالدم والجهاز الهضمي (انظر: Morgan, 2004)؛ وتزداد هذه الأخطار مع الأعمال التي تتضمن اختراق الجثث. وفي الواقع، تُعدُّ الشعائر الجنائزية ذات الاتصالات الودِّية العالية التي تعيد معالجة الجثة أو تدمرها (مثل التقطيع أو التحنيط) أو تنطوي على أي شكل من أشكال أكل لحوم البشر = نادرة جدًا، وتشكل أقل من 10% من العينة في دراسة وايت وزملائها (2017). ومع أن هذه الأعمال تتميز بالتعرض للمزيد من إشارات الموت التي يمكن أن تسهل الطريق أمام إعادة تصنيف المتوفى من حي إلى ميت، فمن المحتمل أن تكون هذه حالة من حالات الإنتاجية المتناقصة diminishing returns - فتجربة التلاعب بالجثة الباردة الهامدة التي لا تستجب، والتي قد تكون في حالة تخشب موتي أو ينبعث منها روائح التعفن= تقدم على الأرجح دليلاً قاطعًا على الوفاة، أما المعلومات المتحصلة من تقطيع الأوصال، على سبيل المثال، فليست ضرورية بالمرة.

إن الأنماط الفعلية الشعائرية في الأعمال الجنائزية تعمل على تقليل القلق الملازم للتضارب بين رؤية الجثث وعدم اليقين بشأن الموت تقليلًا معقولًا. وكما ذكر في المقدمة من ملاحظة مالينوفسكي (1948) Malinowski، أن مشاركة صيادين السمك التروبرياندبين في الشعائر ارتبطت بعدم القدرة على توقع التضاريس. فإذا اصطدوا في المياه الخطرة التي تكثر فيها أسماك القرش، أدّوا شعائر السلامة والحماية، وإذا اصطادوا في مياه البحيرات الضحلة الهادئة، لم يؤدوا الشعائر. وجزم مالينوفسكي أن الناس يلجئون إلى الشعائر عندما تكون النتيجة المرغوب فيها مهمة وخارجة عن السيطرة لتخفف من قلقهم الناتج عن عدم اليقين (Malinowski, 1948). ويظل بحث مالينوفسكي أصل في اختزال تعليل الفعل الشعائري في الحد من القلق. وقد ورد في المقدمة أيضًا تقرير العلماء أن الشعائر التي تؤدى بعد وفاة أحد أفراد الجماعة الاجتماعية تروم وظائف مماثلة (e.g., Bloch & Parry, 1982; Durkheim, 1995; Goody, 1962; Hertz, 11960;

(Hunter, 2008; van Gennep, 1960). ومع ذلك، كانت الأدلة الكمية على هذه التخمينات عزيزة حتى وقت قريب نسبيًا، أما الآن فقد بدأت الأبحاث في الظهور لدعم هذه الادعاءات. ومن ذلك، ما استبان من وجود ارتباط بين شروع الرياضيين وصيادين السمك في الشعائر، وعدم القدرة على التوقع ودرجة أخطار وظائفهم (Gmlech, 1971; Malinowski, 1948; Whitson & Galinsky, 2008). وفي سلسلة أخرى من الدراسات، وجد نورتون Norton وجينو Gino (2013) أن المشاركة في جملة من الأعمال الشعائرية بعد الكتابة عن وفاة أحد الأحبة، تزيد من إحساس المشاركين بالسيطرة وتقلل الحزن، ولم يكن الحال كذلك عندما جلسوا في صمت.

وقدم لينرد Liénard وبوير Boyer (2006) تعليلًا للآليات النفسانية التي تنتج هذه التأثيرات المخففة للقلق. واقترحا نموذجًا فيه أن الإحساس بالتهديدات، مثل الضيق النفسي وغوائل التلوث للقرب من الجثث، تعمل على تنشيط أنظمة الأمن العقلي التي تهدي إلى سلوك يروم الأمن. وعلى وجه التحديد، حاجَّ لينرد وبوير أن العمل الشعائري ينشأ عفويًا لما فيه من إثارة "لنظام الحماية من الأخطار Hazard Precaution System " الناتج عن التطور والرام إلى الكشف عما يستشعره الإنسان من تهديدات الكفاءة التكيفية وإيجاد رد الفعل تجاهها، مما يقلل من القلق باحتوائه ذاتيًا بواسطة تأدية الأفعال المتعارف عليها. ويشتغل المشاركون بالفعل الذي يؤدونه، لا بالغاية من كل فعل، ويستنزف هذا الاشتغال الذاكرة العاملة. وذلك يعني أن الانتباه يُوجَّه بيسر نحو الاهتمام بأداء الأفعال الشعائرية أداءً صحيحًا، مما يحول دون الأداء المجزَّأ. وتفضي تأدية هذه الأعمال إلى التخلص من الأفكار غير المرغوب فيها، آنيًا على الأقل، ولذلك يعاد تكرير هذه الأعمال مرات ومرات. وقد أثبت العمل التجريبي هذه النظرية، فقد وجد لانج Lang وزملاؤه (2015) في تجربة لهم، أن قلق المشاركين أثناء تأديتهم شعيرة تنطوي على تنظيف شيء ما[6]

(6) وقد طلب منهم أداء مهمة التنظيف بعد أن حُفز القلق فيهم أولًا. للمزيد عن التجربة راجع ورقة لانج المشار إليها. (المترجم)

تسبب في توقع كبير لعدد الحركات التي فعلوها والوقت الذي خصصوه في التنظيف. وفسَّر لانج وزملاؤه هذه النتائج وفقًا لنموذج تقليل القلق الاختزالي للشعائر anxiety-reduction model of ritual، فقد لجأ المشاركون للتغلب على عدم اليقين إلى متواليات فعلية مألوفة ومتوقعة وكرروا أداءها ليكتسبوا إحساسًا بالانتظام والسيطرة. وعلى منوال هذه التعليلات، فإن التفاعل المنظم مع الجثة يتنج عنه استعادة الإحساس بالسيطرة أو احتواء القلق في مواجهة الغوائل المحتملة (انظر Boyer & Liénard, 2006).

تعيين هوية أفراد الجماعة وإظهار الولاء لها وتسهيل إنشاء روابط اجتماعية جديدة

وجدت وايت وزملاؤها (2017) أن المجتمعات في كل الثقافات التي شملها الاستطلاع تقريبًا تقيم احتفالات رسمية عامة كلما توفى أحد أفرادها. ويغلب على هذه الاحتفالات حضور شخصيات رئيسة، ولكن من هم هؤلاء ولماذا يحضرون؟ يقدم تحليل أتكينسون Atkinson ووايتهاوس Whitehouse (2011) للبيانات المأخوذة من ملفات العلاقات الإنسانية الإقليمية والخاصة بطائفة فرعية من الشعائر الجنائزية لعدد 39 ثقافة = إجابة على هذا السؤال. أما الأقل من الحفلات العامة التي تضمنتها عينتهم فاقتصرت على حضور الأقارب المباشرين أو الأقارب الممتدين. وقليل من الثقافات تضمن حضور جميع أفراد المجتمع أو معظمهم، وأقل من ذلك الثقافات التي حضر في مراسمها الجنائزية أفراد من مجتمعات أخرى. وعليه، يبدو أن منافع الجنائز تشمل أفراد الجماعة الاجتماعية الممتدة. فشهود الناس المراسم الجنائزية لا يعبر عن "إظهار احترامهم" للمتوفى وحسب ولكنه يبرهن على وفائهم المتواصل للمعتقدات والأعمال المشتركة، وفي ذلك دلالة وإبانة لخلق التعاضد والائتمان في وقت التغيير وعدم الاستقرار الاجتماعي المحتمل (Cosmides & Tooby, 2013; McElreath et al., 2003). ولكن ماذا عن الثقافات التي يتجاوز فيها حجم الجماعة الممتدة 150 شخصًا، وهو العدد التقريبي الذي يمكن تتبعه في الجماعة الاجتماعية (Dunbar, 1992)؟ في

هذه السياقات، يشارك الناس بحرية غالبًا في جنازات من لا يعرفونهم شخصيًا، كالجنائز العامة للملوك وأشراف القوم وعلماء الدين وشهداء الحرب أو الأعمال الإرهابية. وتدل هذه المشاركات أيضًا على ولائهم إلى الجماعة الاجتماعية الممتدة.

وهناك سؤال مهم آخر يتعلق بوظائف الممارسات الجنائزية الاجتماعية: ما الذي يحدث أثناء الممارسات الجنائزية قبل دفن الجثة وأثناء المراسم العامة؟ تمكّن الشعائر الجنائزية الناس من التصرف على نحو يستخرجون به الموارد ويمنحون الفرصة لإظهار إخلاصهم للجماعة. كما أنها تمكن الثواكل من تكوين روابط اجتماعية جديدة، بل وربما إيجاد علاقات بديلة. وقد سجل روزنبلات وزملاؤه (1976) مظاهر الحزن التي يظهرها الثواكل في جميع الثقافات التي شملها الاستطلاع تقريبًا، إذ تستخرج مظاهر الحزن التي تومئ إلى الضائقة النفسية التي يعاني منها الثواكل المعايش من القريبين منهم في وقت هم في أمس الحاجة إلى هذه المعايش. وغالبًا ما تكون سلوكيات الحزن والحداد مكلفة وطويلة الأمد وقد تضر بالصحة الجسدية والنفسية، ولا يمكن للمتوفى سداد هذه التكاليف؛ ولذا يبدو الأمر وكأنها نفقات مهدرة. والحق أن كون أعمال التفاني هذه ليس لها مقابل مادي يدل دلالة ظاهرة على صدق الوفاء للمتوفى، وهذا يشير بالتبع إلى قدرة المفجوع على تكوين روابط قوية مع الناس عمومًا (Winegard et al., 2014). وبناءً على ذلك، يعتقد الناس غالبًا في الذين يظهرون حزنهم في الجنائز أنهم شركاء صادقون في علاقتهم مؤتمنون (Reynolds et al., 2015).

وأن يخوض الإنسان أحزانه في كنف الجماعة أنفع نفسيًا على الأرجح من تجشمه الحزن وحيدًا، فقد أظهرت الأبحاث أن الانتماء والعمل الانتمائي يحدان ويلطفان من وطأة الفقدان ويرتبطان بالرجوع إلى الحالة النفسية الصحيَّة والمستقرة بعد 13 شهرًا من الفجيعة (Cobb, 1976; Parkes & Prigerson, 2013). ومن المرجح أيضًا أن تنتزع الأحزان الدعم والمعايش من الجماعة، كالرفقة والطعام والمساعدة في رعاية الأطفال، وزد على ذلك أن خوض تجربة

الحالات النفسية المشتركة وعلامات الدعم المنبعثة من الأعضاء الرئيسين في الجماعة بواسطة المشاركة الجنائزية يعملان أيضًا على تعزيز التماسك الاجتماعي وقت اهتزاز اليقين الاجتماعي (Norton & Gino, 2013; Xygalatas et al., 2011)، لاسيما مع الشعائر الوعرة high-ordeal ritual التي تنطوي على تكاليف باهظة، كتلك التي يحصل عنها ألم أو خوف (Xygalatas et al., 2013)[7].

وتتجلى فوائد المشاركة خصوصًا بالنظر إلى أفراد الجماعة الذين يتولون أمر الجثة الملوثة. فبتكريسهم الوقت والطاقة في عملية الدفن الملائمة يكشفون كشفًا بينًا عن نواياهم التعاونية ووفاءهم للمتوفى وللجماعة الاجتماعية الأوسع؛ ومن ثمَّ، ائتمانهم باعتبارهم شركاء اجتماعيين (e.g., see Nesse, 2005; Purzycki & Sosis, 2009; Reynolds et al., 2015; Winegard et al., 2014). ويزداد الأثر بزيادة التكاليف المحتملة للتفاعل مع الجثة، بما في ذلك الأخطار الفعلية والمتصورة للتعامل مع الجثة، وذلك دين لا يقدر المتوفي على قضائه. ومن الظاهر أن أداء الواجبات يومئ إلى استعداد الانخراط في أعمال قد تكون خطرة من أجل المتوفى، ولذلك يكون تحضير معظم أعمال الجنائز من نصيب الثواكل أنفسهم

(7) وفي هذه الورقة الأخيرة المشار إليها نموذج من الشعائر الهندية الوعرة التي تتضمن ثقب الجسم بإبر وأسياخ وحمل هياكل ثقيلة من الخيزران وسحب عربات متصلة بالجلد عن طريق خطافات مغروزة فيه كما في الصورة التالية والمنتزعة من الورقة ذاتها. وسيأتي الكلام عن هذه الشعائر الوعرة في فصل الشعائر الغالية. (المترجم)



الذين من المرجح أن يجنوا الثمار، حتى مع وجود وفرة من المتخصصين في الشعائر (انظر Laderman, 1996; Parkes et al., 2003; Walter, 2005). وينخرط الناس في مختلف الثقافات كذلك في اتصال وثيق وطويل الأمد بالجثة، حتى ولو كان انتشار المرض مرتفعًا (Murray et al., 2017). والحاصل أن وفاء الناس بواجبات "الدفن ملائم" للمتوفى هو شكل من أشكال "الإشارات الباهظة" التي تبين بجلاء إخلاصهم للجماعة، وهي لذلك واجبات يتجشم الناس أداءها، لا مضطرين على تحمل تكاليفها، ولكن بسبب هذه التكاليف (Sosis, 2004).

اكتساب الأعمال الجنائزية وتداولها ثقافيًا

النقل عالي الدقة لسلوكيات مبهمة وظيفيًا

تتسم الممارسات الجنائزية بأنها مبهمة وظيفيًا، وتكتسب ويعاد إنتاجها ثقافيًا. وكما قرر بوير ولينرد (2006)، فإن الممارسات الجنائزية أخَّاذة وتنبعث بسهولة في مواجهة التهديد المتصور. ومن المرجح كما رأينا أن تستحث الأفكار المتعلقة بالتلوث المصاحب للجثة على إطلاق أنظمة للحماية من الأخطار وما يوافق ذلك من أعمال، كغسل وتطهير الجثة واغتسال المشاركين في الشعائر، ثم تصير هذه الأعمال جزءًا من سلسلة الأعمال المتعارف عليها المتعلقة بالجثة. وتنتشر موضوعات النظافة والغسل، المنطوية على ممارسة غسل الجثة والذين يتولون أمرها قبل الدفن، انتشارًا خاصًا في الممارسات الجنائزية، ففي العديد من المراسم يكون الموضوع الرئيس هو تلوث الجثة وغائلة التلوث، وهو أمر لا يمكن تجنبه إلا بالغسيل المكثف (انظر على سبيل المثال: Boyer, 2001, p. 213).

فكيف تنتقل هذه الأفعال الشعائرية المعقدة ثقافيًا وهي تتعارض مع التفكير السببي الذي يفرضه الحس المشترك؟ أظهرت الأبحاث في العلوم التنموية والإدراكية أن الناس، بل حتى الأطفال الصغار، مهيؤون جيدًا لاقتفاء الأفعال عندما تكون العلاقة بين الأفعال والأهداف المعلنة اعتباطيَّة. وتأمل، على سبيل المثال، الدراسات التي أجراها سيبرا Csibra وجرجلي Gergely (2009) على

الأطفال. فعندما لاحظ الأطفال الصغار امرأة بالغة تشعل ضوءًا بالضغط على الزر برأسها، لا بيدها، ونفذت الفعل وكأنه شعيرة، قام الأطفال بتقليده، وأما عندما كُرِّر نفس الفعل ولكن مع تقديمه على أنه مقتضى الحال، إذ كانت يدا المرأة البالغ مقيدة بحيث لا تتمكن من الضغط على الزر بيدها= عندما رأى الأطفال ذلك استعملوا أيديهم لتشغيل الضوء، وربما كان ذلك منهم لأن (الضغط باليد) أقرب إلى تحقيق الغاية (تشغيل الضوء). وتدل هذه النتائج وغيرها على أن الأطفال مهيؤون لتقليد الأعمال بدقة عندما تكون هذه الأعمال جزءًا من الشعائر التقليدية والطريقة الملائمة للقيام بشيء ما، ناهيك أن تكون الأعمال هي أكثر الطرق ملاءمة.

وفي الواقع، بينت أبحاث لجار وزملائها على الأطفال والبالغين أن الجمع بين الغموض السببي والتعاقد العرفي الاجتماعي يكبح الابتداع الفردي، مما يؤدي إلى انتقال ثقافي عالي الدقة على مر الزمان (Legare & Nielsen, 2015; Legare & Watson- Jones, 2015; Legare et al., 2015). وكما حاجَّت لجار وزملاؤها من منظور تطوري، أننا إذا أخذنا في الاعتبار تنوع وقيود الأحوال الشخصية والحدس وكذلك الجهد الإدراكي المطلوب لاستنتاج النوايا والأغراض، فإن الانتقاء الطبيعي ينبغي له أن يحابي خطط التَّعلُّم الاجتماعي التي تتضمن تقليد الفعل الشعائري تقاليدًا عالي الدقة، لاسيما في حالة عدم اليقين بما في البيئة من غوائل محتملة، وعند تأدية أفراد بارزين للشعائر (كالقادة والمعروفين بين الناس بالأمانة والصدق، وأما بالنسبة إلى الأطفال فكل إنسان بالغ) (Richerson & Boyd, 2005; Henrich & Gil- White, 2001). وكذلك تعدُّ الأعمال الجنائزية المتعلقة بالجثث بمنزلة البراهين الاستعراضية لتعزيز مصداقية من يؤدونها، فهي أفعال مفصلة وتقتضي بذل الوقت الكثير، وفي ذلك بيان عملي بارز للوفاء وتعزيز لبث الإلتزام بين الناس ثقافيًا (Henrich, 2009). ومن المحتمل أيضًا أن يكون سبب اقتفاء مثل هذه الأفعال هو تجنب النبذ الاجتماعي الذي ينتج عن عدم المسايرة (Legare et al., 2015). وقد كان النبذ الاجتماعي في تاريخنا التطوري أقرب إلى الحكم بالإعدام (انظر على سبيل

المثال: Gruter & Masters, 1984)، ولعل الانتماء الاجتماعي وسمعة الفرد اليوم من أشد الدواعي التي تعلل المشاركة في الشعائر الثقافية، وما علينا إلا أن نتخيل العواقب التي قد تضر بسمعة من يأبى المشاركة في الأعراف الجنائزية من أفراد المجتمع؛ تأمل كيف يكون تصرف الناس في أمريكا الحديثة إذا رأوا والدًا يرفض المساعدة في حمل نعش ابنه المراهق على كتفه لأنه فعل غير مريح.

وكذلك يُعدُّ الخوف من المتوفين حديثًا - وتحديدًا، الخوف من الأذى الخارق للطبيعة supernatural من ذلك الجزء غير الجسدي للمتوفى الذي لا يشمله الموت البيولوجي (كالأرواح والأشباح الأسلاف) - من دواعي الأرثوبراكسية [الالتزام بالأداء الشرعي للشعائر]، وبخاصة في الثقافات التقليدية، وقد وثق علماء الأنثروبولوجيا هذه المعتقدات بدقة متناهية (e.g., Bloch & Parry, 1982; Frazer's tome, 1966; Hertz, 1960; Opler, 1936; Rosenblatt et al., 1976)، وحاجَّ الكثيرون لإثبات هذا التعليل (e.g., Bellah, 2011; Boyer, 2001)، ومع ذلك لم يتوفر حتى وقت قريب إلا القليل من الإثبات المنهجي من مختلف الثقافات لهذه الادعاءات. بيد أن وايت وزملاءها (قيد الإعداد) وجدوا أدلة على العلاقة المتصورة بين الخوف من العقاب المجاوز للطبيعة للمتوفين حديثًا والأعمال الجنائزية في مختلف الثقافات، وقد تفحصوا عينات ثقافية مثلت57 ثقافة من ملفات العلاقات الإنسانية الإقليمية. وأشارت النتائج التي توصلوا إليها إلى أن التمثيلات الإدراكية للمتوفين تتسبب في ظهور مفاهيم مخيفة للفاعلين الخارقين مما أفضى إلى التأييد المنطقي للأعمال الشعائر الجنائزية. ذلك أن المتوفين حديثًا يُتمثَّلون وكأنهم كائنات تعتني بمصالحها الخاصة وأن لهم دوافعهم لإيذاء من لا يعطونهم ما يريدون، وهم فوق ذلك قادرون على إلحاق الأذى بالأحياء في عدد من المجالات، كالأمراض البيولوجية أو العذاب النفسي. أضف إلى ذلك أن الأسباب التي قد تفضي بالفاعلين الخارقين إلى إلحاق الأذى بالأحياء تُمثَّل في الأدبيات الإثنوجرافية، في أغلب الثقافات، على أنها أمور يمكن معرفتها، أما متى وكيف يشرع الفاعلون الخارقون في الإضرار، فذاك أمر لا يمكن توقعه. ومن المحتمل أن يتسبب هذا المزيج في ظهور الأرثوبراكسية في

الشعائر الجنائزية (لتحقيق السلامة من أذى الفاعلين الخارقين) وفي توفير الأحوال المناسبة للانتشار الواسع والفعال لأعمال الوقاية التي يحفزها الخوف.

ولهذه الأسباب، يرى الناس أنهم قادرون على حماية أنفسهم من أذى الفاعلين الخارقين بطرق عدة، أكثرها شيوعًا اتباع الأعمال الشعائرية الشرعية. فلهذه الأعمال غايتان: الأولى تقييد فاعلية الروح، وذلك بربط الجثة قبل دفنها مثلًا كي لا تتحرك أو تؤذيهم. والغاية الثانية تهدئة الأرواح بفرك مواد على الجثة مثلًا أو وضع طعام بجوارهم. وكما لاحظ علماء الأنثروبولوجيا منذ زمن طويل، أن وقوع الموت البيولوجي يستحث الناس على تغيير تصنيفهم المتوفي من فئة الأشخاص العاديين إلى الأشخاص غير العاديين. ولأن المتوفى حديثًا يُرى أنه ذو نفوذ قوي، إذ يُعتقد بإمكان تأثيره على الصحة الجسدية والبيولوجية للأحياء بل وبإمكان تأثيره على أحوالهم الشخصية، فمن المفهوم إذن أن نجد حالات يحاول فيها الناس خداع المتوفى ليفلتوا من قبضة بطشه. وتضاف هذه النتائج إلى طائفة من الأبحاث في علم الدين الإدراكي تقرر أن الخوف من العقاب المجاوز للطبيعة من هؤلاء الفاعلين الأخلاقيين المتأهبين والقادرين على إيقاع العقاب يؤثر تأثيرًا كبيرًا في السلوك البشري بما يفضي إلى تعزيز التآزر الجماعي؛ ومن ثمَّ، إدامة هذه المعتقدات (انظر مثلًا: Boyer, 2001; Johnson, 2016; Shariff & Norenzayan, 2007; Purzycki, 2013). وقد يفضي الخوف من عقاب المتوفى حديثًا أيضًا إلى قمع الغش للذين لا يحملهم على أداء الأعمال الجنائزية إلا خوف العقاب الخارق، وبذلك يقل عدد المنشقين داخل الجماعة، وتعزّز المؤازرة (Johnson & Krüger, 2004; Bering & Johnson, 2005; Schloss & Murray, 2011).

وعلى الرغم من شح السجلات الأثرية والإثنوجرافية، فقد لوحظت أنماط عامة تشير إلى أن الآليات الاجتماعية الثقافية قد تعلل أيضًا كيف صارت هذه الأعمال الجنائزية منتشرة.

كانت الأعمال الشعائرية عند بداية ظهورها بين الأجداد الأوائل للإنسان الحديث، قبل 300000 سنة، تقتصر على أشراف القوم وساداتهم، فالشواهد الأثرية تدل بقوة على أن المعالجة الخاصة للجثث كانت تخصص في البداية لذوي المكانة العالية والأثرياء (انظر Peebles, 1971)، ولا يزال الإسراف في الجنائز حتى عصر الإنسان الحديث وفي مختلف الثقافات سمة للأثرياء وأصحاب المنازل الاجتماعية الرفيعة (انظر Brown, 1971; Earle, 1987). وقد أظهرت التحليلات التاريخية المقارنة للأعمال الجنائزية في ثقافات مختلفة أن التعلم الثقافي والتنافس بين الجماعات سهّلا انتشار هذه الممارسات. فإذا كان تأثير ذوي المكانة العالية المتزايد جعل الشروع في الأعمال الجنائزية ممكنًا، فقد كان الصراع داخل الجماعة هو ما أدى إلى انتشارها في كثير من السياقات (انظر مثلًا: Cannon, 1989; Chapman et al., 1981; Parkes et al., 2003). فعلى الرغم من أن شعائر الدفن (بما في ذلك التحضير المعقّد للجثة كتزيينها مثلًا) كانت في مبدأ الأمر وفي كثير من الثقافات للأثرياء وذوي المكانة العالية خاصة، فقد حذت حذوهم الطبقات الدنيا، مهتدين على الأرجح بالميل النفسي للتعلُّم من ذوي المكانة الرفيعة الذين تنصرف إليهم الأنظار (Henrich & Gil-White, 2001)، فسعوا في توفير أموال الدفن ولو على حساب رغد العيش، بل ربما أتاحت وفاة أحد أفراد الطبقة الدنيا فرصة للارتقاء الاجتماعي باستخدامهم الأعمال الجنائزية شكلًا من أشكال العرض الاجتماعي المبين عن مساواتهم مع أفراد الطبقة العليا. وأفضى ذلك إلى استمرار الابتكار بين أفراد الطبقة العليا، إذ لم تعد أعمالهم الجنائزية السابقة التي كانوا يتباهون بها علامة على تميز المكانة الرفيعة (Cannon, 1989; Morley, 1971). والحاصل أن منافع إعداد الجثث وتزيينها لا تقتصر على تبيان وفاء الناس داخل الجماعة وتعزيزه، بل لها كذلك منافع أخرى مهمة فيما بين الجماعات.

أثبتت الأبحاث الكمية الحديثة وجود اطراد بين الثقافات في الشعائر الجنائزية التي أبرزتها ضغوط الانتقاء الطبيعي الواقعة على الناس بسبب موت إنسان منهم؛ لقد فضل التطور الثقافي تنمية الأعمال التي تفرض التفاعل مع الجثة والمشاركة في احتفالاتها العامة؛ ذلك أنها تمد المفجوعين بأمارات قوية على موت الإنسان مما يقلل من فترة العجز الناجمة عن الحزن وينظمها، وكذلك تهيئ السبيل إلى البحث عن علاقات اجتماعية بديلة، كما أنها تتيح الفرصة لإفراد الجماعة لإظهار منزلتهم من حيث الشراكة الاجتماعية، وإظهار ولائهم للجماعة في وقت الشدة. وتحصل الأرثوبراكسية والتداول عالي الدقة للأعمال الجنائزية مع مرور الزمان بسبب طبيعة الفعل الشعاري نفسه، وسياق الخطر الوشيك المتصور، والخطاب الثقافي المتعلق بالأذى الذي قد يسببه الفاعلون الخارقون، والأضرار العملية التي تلحق بالسمعة بسبب عدم المسايرة. كما تدل الشواهد الأثرية والتاريخية أيضًا على أن تشوّف الطبقات الاجتماعية الدنيا ساهمت في الانتشار الأولي للأعمال الجنائزية المعقدة.

ولا يزال الباب مفتوحًا لعدد من الأسئلة البحثية المهمة، وأوسعها ما يعمد إلى تحديد العلاقة بين الآليات النفسانية المتنوعة وتحيزات التعلم الثقافي المقترحة لتعليل الأعمال الجنائزية. وكنا قد قررنا خلال هذا الفصل أن الأعمال الجنائزية الأكثر شيوعًا ربما كانت ذات يوم جزءًا من طائفة أكبر من الأعمال التي تعقب الوفاة ثمّ لم يكتب النجاة إلا لذرو من التنويعات الشعائرية التي فشت ثقافيًا لموافقتها المنافع التكيفية للفرد والجماعة الاجتماعية. وثمة طائفة أخرى من الأسئلة البحثية تتعلق بالعلاقة المحتملة بين الأسس الإدراكية المختلفة وتحيزات التعلُّم الثقافي التي تسبب عنها انتشار الأعمال الجنائزية في مختلف الثقافات. فهل تؤدي بعض الآليات النفسانية إلى ظهور أعمال معينة يكون لها بعد ذلك تأثيرات على الجماعة الاجتماعية؟ تأمل المثال التالي: تحفز الجثث أنظمة الحماية من الأخطار التي تفضي إلى أعمال متكررة فائضة تعمد إلى تقليل التلوث بالجثة عن طريق تنظيفها وإعدادها. إن من النتائج المهملة لهذه الأعمال

عالية الخطورة أنها تدل على الوفاء للمتوفى، وبالتبع إلى الجماعة الاجتماعية، في وقت التغيير الاجتماعي. وتوجد بالطبع كثير من العلاقات المحتملة بين المكونات الإدراكية والثقافية للأعمال الجنائزية، ويمكن للبحث المستقبلي أن يقترح أولاً هيئة هذه العلاقات ثم يختبر معقولية كل هيئة بالتعويل على الدراسات التجريبية والسجل التاريخي والمعاصر.

ومع أن هذا الفصل يشتغل أساسًا باطراد الأعمال الجنائزية بين الثقافات، فإن مما لا يقل أهمية عن ذلك إعادة النظر في الأسئلة الأنثروبولوجية الكلاسيكية المتعلقة بالتنويعات الثقافية باستعمال طائفة جديدة من الأدوات التجريبية. فعلى سبيل المثال، كيف تُشكل السياقات البيئية التعبير عن الأعمال الجنائزية؟ وما هي العلاقة بين المعتقدات التي يحملها الناس عن الأموات والآخرة وتطور الأعمال الجنائزية؟ يمكن للتحليلات المنهجية للسجل الاثنوجرافي والتاريخي أن تأتي بإجابات أدق لهذه الأسئلة القديمة وتكمل نتائج البحث الحالية حول القيود الإدراكية للأشكال الثقافية. ومن المرجح أن تأتي الأبحاث المستقبلية في العلوم التطورية والإدراكية والاجتماعية بفهم أدق للآليات النفسانية والاجتماعية الثقافية التي تُكتسب بها الشعائر الجنائزية وتتداول. وبحسب ما نعرفه حتى الآن على الأقل، يمكننا القول بدرجة من اليقين إن الشعائر الجنائزية ليست للموتى بل لخدمة الأحياء.

أسئلة لمزيد من البحث

1. ما هي تحديدًا العلاقة بين الآليات النفسانية المتنوعة وتحيزات التعلم الثقافي المقترحة لتعليل الأعمال الجنائزية؟
2. كيف تشكل السياقات البيئية تعبير الأعمال الجنائزية الحادثة فيها؟
3. ما هي العلاقة بين المعتقدات عن الأموات والآخرة وتطور الأعمال الجنائزية؟

Archer, J. (2001). Grief from an evolutionary perspective. In M. S. Stroebe, R. O. Hansson, W. Stroebe, & H. Schut (Eds.), *Handbook of bereavement research: Consequences, coping, and care* (pp. 263- 283). Washington, DC: American Psychological Association.

Atkinson, Q. D., & Whitehouse, H. (2011). The cultural morphospace of ritual form: Examining modes of religiosity cross- culturally. *Evolution and Human Behavior, 32*, 50- 62.

Barrett, H. C., & Behne, T. (2005). Children's understanding of death as the cessation of agency: A test using sleep versus death. *Cognition, 96*(2), 93- 108.

Bellah, R. N. (2011). *Religion in human evolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bering, J. M. (2006). The cognitive science of souls: Clarifications and extensions of the evolumodel. *Behavioral and Brain Sciences, 29*(5), 486- 493.

Bering, J. M., & Johnson, D. D. P. (2005). "O Lord... You perceive my thoughts from afar": Recursiveness and the evolution of supernatural agency. *Journal of Cognition and Culture, 5*(1), 118- 142.

Binford, L. R. (1971). Mortuary practices: Their study and their potential. *Memoirs of the Society for American Archaeology*, 25, 6- 29.

Bloch, M. (1974). Symbols, song, dance and features of articulation: Is religion an extreme form of traditional authority? *European Journal of Sociology/ Archives Européennes de Sociologie, 15*(1), 54- 81.

Bloch, M., & Parry, J. (1982). (Eds.). *Death and the regeneration of life*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Boyd, R., & Richerson, P. J. (1985). *Culture and the evolutionary process*. Chicago: University of Chicago Press.

Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.

Boyer, P., & Liénard, P. (2006). Precaution systems and ritualized behavior. *Behavioral and Brain Sciences, 29*(6), 635- 641.

Brown, J. A. (Ed.). (1971). *Approaches to the social dimensions of mortuary practices*. Washington, DC: Society for American Archaeology.

Cannon, A. (1989). The historical dimension in mortuary expressions of status and senti- *Current Anthropology, 30*(4), 437- 458. Retrieved from http:// www.clas.ufl.edu/ users/ davidson/ Arch%20of%20Death/ Week%2013/ Aubrey%20Cannon%201989.pdf

Carr, C. (1995). Mortuary practices: Their social, philosophical- religious, circumstantial, and physical determinants. *Journal of Archaeological Method and Theory, 2*(2), 105- 200.

Chapman, R., Kinnes, I., & Randsborg, K. (Eds.). (1981). *The archaeology of death*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Chapple, A., & Ziebland, S. (2010). Viewing the body after bereavement due to a traumatic death: Qualitative study in the UK. *BMJ*, *340*, c2032.

Cobb, Si. (1976). Social support as a moderator of life stress. *Psychosomatic Medicine*, *38*(5), 300- 314.

Cosmides, L., & Tooby, J. (2013). Evolutionary psychology: New perspectives on cognition and motivation. *Annual Review of Psychology*, *64*, 201- 229.

Cowles, K. V. (1996). Cultural perspectives of grief: An expanded concept analysis. *Journal of Advanced Nursing*, *23*(2), 287- 294.

Cronin, K. A., Van Leeuwen, E. J. C., Mulenga, I. C., & Bodamer, M. D. (2011). Behavioral reof a chimpanzee mother toward her dead infant. *American Journal of Primatology*, *73*(5), 415- 421.

Csibra, G., & Gergely, G. (2009). Natural pedagogy. *Trends in Cognitive Sciences*, *13*(4), 148- 153.

Davies, R. (2005). Mothers' stories of loss: Their need to be with their dying child and their child's body after death. *Journal of Child Health Care*, *9*(4), 288- 300.

Dibble, H. L., Aldeias, V., Goldberg, P., McPherron, S. P., Sandgathe, D., & Steele, T. E. (2015). A critical look at evidence from La Chapelle- aux- Saints supporting an intentional Neandertal burial. *Journal of Archaeological Science*, *53*, 649- 657.

Dunbar, R. I. M. (1992). Neocortex size as a constraint on group size in primates. *Journal of Human Evolution*, *22*(6), 469- 493.

Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press. (Original work published in France in 1912).

Earle, T. K. (1987). Chiefdoms in archaeological and ethnohistorical perspective. *Annual Review of Anthropology*, *16*(1), 279- 308.

Eisenbruch, M. (1984). Cross- cultural aspects of bereavement. II: Ethnic and cultural variain the development of bereavement practices. *Culture, Medicine and Psychiatry*, *8*(4), 315- 347.

Frazer, J. G. (1966). *The fear of the dead in primitive religion*. New York: Biblo and Tannen Publishers. (Original work published in 1933- 1936).

Freed, P. J., Yanagihara, T. K., Hirsch, J., & Mann, J. J. (2009). Neural mechanisms of grief regu*Biological Psychiatry*, *66*(1), 33- 40.

Freud, S. (1960). *Totem and taboo: Resemblances between the psychic lives of savages and neurotics*. [Authorized English translation and introduction by A. A. Brill]. New York: Vintage Books. (Original work published in 1913).

Gmelch, G. J. (1971). Baseball magic. *Transaction*, *8*(8), 39- 41.

Goody, J. (1962). *Death, property and the ancestors: A study of the mortuary customs of the Lodagaa of West Africa*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gruter, M., & Masters, R. D. (1984). Ostracism as a social and biological phenomenon. *Ethology & Sociobiology, 7(3- 4), 149- 158.*

Haas, F. (2003). Bereavement care: Seeing the body. *Nursing Standard, 17*(28), 33- 37.

Healing, T. D., Hoffman, P. N., & Young, S. E. (1995). The infection hazards of human cadavers. Communicable *Disease Report: CDR Review, 5*(5), R61- 68.

Henrich, J. (2009). The evolution of costly displays, cooperation and religion: Credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. *Evolution and Human Behavior, 30*(4), 244- 260.

Henrich, J., & Gil- White, F. J. (2001). The evolution of prestige: Freely conferred deference as a mechanism for enhancing the benefits of cultural transmission. *Evolution and Human Behavior, 22*(3), 165- 196.

Hertz, R. (1960). *Death and the right hand* (R. Needham & C. Needham, Trans.). Glencoe, IL: Free Press. (Original work published in 1901).

Hinton, JJ. (1967). *Dying*. Baltimore: Penguin Books.

Hodgkinson, P. E., & Stewart, M. (1991). *Coping with catastrophe: A handbook of disaster man*. London: Routledge.

Holmes, T. H., & Rahe, R. H. (1967). The social readjustment rating scale. *Journal of Psychosomatic Research, 11*(2), 213- 218.

Hunter, J. (2008). Bereavement: An incomplete rite of passage. *OMEGA: Journal of Death and Dying, 56*(2), 153- 173.

Irwin, M., & Weiner, H. (1987). Depressive symptoms and immune function during bereaveIn *Biopsychosocial Aspects of Bereavement* (pp. 159- 174). Washington, DC: American Psychiatric Press.

Johnson, D. (2016). *God is watching you: How the fear of God makes us human*. New York: Oxford University Press.

Johnson, D., & Krüger, O. (2004). The good of wrath: Supernatural punishment and the evoluof cooperation. *Political Theology, 5*(2), 159- 176.

Jolly, J. (1987). *Missed beginnings: Death before life has been established*. London: Austen Cornish.

Lang, M., Krátki, J., Shaver, J. H., Jerotijeviæ, D., & Xygalatas, D. (2015). Effects of anxiety on spontaneous ritualized behavior. *Current Biology, 25*(14), 1892- 1897.

Legare, C. H., & Nielsen, M. (2015). Imitation and innovation: The dual engines of cultural learning. *Trends in cognitive sciences, 19*(11), 688- 699.

Kübler- Ross, E. (1983). *On children and death: How children and their parents can and do cope with death*. New York: Touchstone.

Laderman, G. (1996). *The sacred remains: American attitudes toward death, 1799- 1883*. New Haven, CT: Yale University Press.

Legare, C. H., & Herrmann, P. A. (2013). Cognitive consequences and constraints on reasoning about ritual. *Religion, Brain & Behavior, 3*(1), 63- 65.

Legare, C. H., & Nielsen, M. (2015). Imitation and innovation: The dual engines of cultural learning. *Trends in Cognitive Sciences, 19*(11), 688- 699.

Legare, C. H., & Watson- Jones, R. E. (2015). The evolution and ontogeny of ritual. In D. M. Buss & D. Conroy- Beam (Eds.), The *handbook of evolutionary psychology* (Vol. 2, pp. 829- 847). Hoboken, NJ: Wiley.

Legare, C. H., Wen, N. J., Herrmann, P. A., & Whitehouse, H. (2015). Imitative flexibility and the development of cultural learning. *Cognition, 142*, 351- 361.

Malinowski, B. (1948). Magic, *science and religion, and other essays*. (Selected and with an inby R. Redfield). Boston: Beacon Press.

McCorkle, William W., Jr. (2010). *Ritualizing the disposal of the deceased: From corpse to con*. New York: Peter Lang.

McElreath, R., Boyd, R., & Richerson, P. J. (2003). Shared norms and the evolution of ethnic markers. *Current Anthropology, 44*(1), 122- 130.

Metcalf, P., & Huntington, R. (1979). *Celebrations of death: The anthropology of mourning ritual*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Morgan, O. (2004). Infectious disease risks from dead bodies following natural disasters. *Revista panamericana de salud pública, 15*, 307- 312.

Morley, J. (1971). *Death, heaven, and the Victorians*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

Murray, D. R., Fessler, D. M. T., Kerry, N., White, C., & Marin, M. (2017). The kiss of death: Three tests of the relationship between disease threat and ritualized physical contact within traditional cultures. *Evolution and Human Behavior, 38*(1), 63- 70.

Nesse, R. M. (2005). An evolutionary framework for understanding grief. In D. Carr, R. M. Nesse, & C. B. Wortman (Eds.),Spousal bereavement in late life (pp. 195- 226). New York: Springer.

Norton, M. I., & Gino, F. (2014). Rituals alleviate grieving for loved ones, lovers, and lotteries, *Journal of Experimental Psychology: General, 143*(1): 266- 272.

Opler, M. E. (1936). An interpretation of ambivalence of two American Indian tribes. *Journal of Social Psychology, 7*(1), 82- 116.

Parkes, C. M., Laungani, P., & Young, B. (2003). Culture and religion. In C. M. Parkes, P. Laungani, & B. Young (Eds.), *Death and bereavement across Cultures* (pp. 18- 32). New York: Routledge.

Parkes, C. M., & Prigerson. H. G. (Eds.). (2013). *Bereavement: Studies of grief in adult life*. New York: Routledge.

Peebles, C. S. (1971). Moundville and surrounding sites: Some structural considerations of mortuary practices II. *Memoirs of the Society for American Archaeology, 25*,68- 91.

Peng, M., Chang, L., & Zhou, R. (2013). Physiological and behavioral responses to strangers compared to friends as a source of disgust. *Evolution and Human Behavior, 34*(2), 94- 98.

Purzycki, B. G. (2013). The minds of gods: A comparative study of supernatural agency. *Cognition, 129*(1), 163- 179.

Purzycki, B. G., & Sosis, R. (2009). The religious system as adaptive: Cognitive flexibility, public displays, and acceptance. In E. Voland & W. Schiefenhövel (Eds.), *The biological evolution of religious mind and behavior* (pp. 243- 256). Berlin: Springer.

Raphael, B. (1983). *The anatomy of bereavement*. New York: Basic Books.

Reynolds, T., Winegard, B. M., Baumeister, R. F., & Maner, J. K. (2015). The long goodbye: A test of grief as a social signal. *Evolutionary Behavioral Sciences, 9*(1), 20.

Richerson, P. J., & Boyd, R. (2005). *Not by genes alone: How culture transformed human evolu*. Chicago: University of Chicago Press.

Rosenblatt, P. C., Walsh, R. P., & Jackson, D. A. (1976). *Grief and mourning in cross- cultural per*. New Haven: HRAF Press.

Salathé, M., Kazandjieva, M., Lee, J. W., Levis, P., Feldman, M. W., & Jones, J. H. (2010). A high-resolution human contact network for infectious disease transmission. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 107* (51), 20- 25.

Schloss, J. P., & Murray, M. J. (2011). Evolutionary accounts of belief in supernatural punishA critical review. *Religion, Brain & Behavior, 1*(1), 46- 99.

Shariff, A. F., & Norenzayan, A. (2007). God is watching you: Priming God concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. *Psychological Science, 18*(9), 803- 809.

Shuchter, S. R., & Zisook, S. (1987). A multidimensional model of spousal bereavement. In S. Zisook (Ed.), Biopsychosocial *aspects of bereavement* (pp. 35- 48). Washington, DC: American Psychiatric Press.

Sosis, R. (2004).The adaptive value of religious ritual: Rituals promote group cohesion by requiring members to engage in behavior that is too costly to fake. *American Scientist, 92*(2), 166- 172.

Sperber, D. (1975). *Rethinking symbolism* (A.L. Morton, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Sperber, D. (1985). Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations. *Man, 20* 73- 89.

Stroebe, M., Schut, H., & Stroebe, W. (2007). Health outcomes of bereavement. *The Lancet, 370*(9603), 1960- 1973.

Stroebe, M. S., Stroebe, W., & Hansson, R. O. (Eds). (1993). *Handbook of bereavement: Theory, research and intervention*. New York: Cambridge University Press.

Taylor, L. H., Latham, S. M., & Mark, E. J. (2001). Risk factors for human disease emergence. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences, 356*(1411), 983- 989.

Ucko, P. J. Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains. *World Archaeology, 1*(2), (1969): 262- 280.

van Gennep, A. (1960). *The rites of passage* (M. B. Vizedom & G. L. Caffee, Trans.) Paris: Emile Nourry. (Original work published in French in 1909).

Walter, T. (2005). Three ways to arrange a funeral: Mortuary variation in the modern West. *Mortality, 10*(3), 173- 192.

Wen, N. J., Herrmann, P. A., & Legare, C. H. (2016). Ritual increases children's affiliation with in- group members. *Evolution and Human Behavior, 37*(1), 54- 60.

Wertheimer, A. (1991). *A special scar: The experiences of people bereaved by suicide*. London: Routledge.

White, C., & Fessler, D. M.T. (2013). Evolutionizing grief: Viewing photographs of the deceased predicts the misattribution of ambiguous stimuli by the bereaved. *Evolutionary Psychology, 11*, 1084- 1100.

White, C., & Fessler, D. M. T. (2018). An evolutionary account of vigilance in grief. *Evolution, Medicine, and Public Health, 1*, 34- 42.

White, C., Fessler, D. M.T., & Gomez, P. (2016). The effects of corpse viewing and corpse condion vigilance for deceased loved ones. *Evolution and Human Behavior, 37*, 517- 522.

White, C., Marin, M., & Fessler, D. M. T. (2017). Not just dead meat: An evolutionary account of corpse treatment in mortuary rituals. *Journal of Cognition and Culture, 17*(1- 2), 146- 168.

White, C., Marin, M., & Fessler, D, M. T. *The dead may kill you: Do ancestor spirit beliefs procooperation in traditional small- scale societies?* (Manuscript in preparation).

Whitson, J. A., & Galinsky, A. D. (2008). Lacking control increases illusory pattern perception. *Science, 322*(5898), 115- 117.

Winegard, B. M., Reynolds, T., Baumeister, R. F., Winegard, B., & Maner, J. K. (2014). Grief functions as an honest indicator of commitment. *Personality and Social Psychology Review, 18*(2), 168- 186.

Wright, B. (1991). *Sudden death: Intervention skills for the caring professions*. Edinburg, NY: Churchill Livingstone.

Xygalatas, D., Konvalinka, I., Bulbulia, J., & Roepstorff, A. (2011). Quantifying collective efferHeart- rate dynamics at a fire- walking ritual. *Communicative & Integrative Biology, 4*(6), 735- 738.

Xygalatas, D., Mitkidis, P., Fischer, R., Reddish, P., Skewes, J., Geertz, A. W., Roepstorff, A., & Bulbulia, J. (2013). Extreme rituals promote prosociality. *Psychological Science*, 24(8), 1602- 1605.

الجزء الرابع

العناصر الدينية

الفصل العاشر

نظرية في النزعة النصية[1]

برايِن مالي

المقدمـــة

تُعدُّ النصوص أو الكتب المقدسة من أقدم النصوص التي لا تزال تستعمل، ومنها القرآن الإسلامي والفيدا الهندوسية والتوراة اليهودية والكتاب المقدس

(1) يرجع مصطلح scripture في اللغة الإنجليزية إلى الكلمة اللاتينية scriptura والتي تعني "كتابة" وتطلق الكلمة عمومًا على أي نص مقدس مكتوب أو مطبوع، وأما النص text فأعم إذ يطلق على ما هو مكتوب وشفوي، وعليه فإن النص المقدس sacred text يشمل النصوص المقدسة المكتوبة مثل القرآن والعهد القديم والأناجيل ويشمل أيضًا النصوص المقدسة الشفوية كالفيدا الهندية التي ظلت تنقل شفويًا ما يزيد عن ثلاثة آلاف سنة قبل أن تكتب بعد ذلك وكذلك الحال في النصوص المقدسة للمجتمعات الأمية. ومن الكتّاب من يطلق كلمة scripture على النصوص المقدسة بإطلاق سواء أكانت مكتوبة أم شفوية، وقد يميز في هذه الحالة النص المقدس الشفوي بإضافة كلمة oral فيقال "oral scripture" مقابل "written scripture" للنصوص المقدس المكتوبة، وفي ذلك تعارض اصطلاحي من الناحية الاشتقاقية. وقد لاحظت أن مؤلف الفصل يستعمل كلمة scripture بالمعنى الأعم المرادف للنص المقدس sacred text الشامل لما هو شفوي ومكتوب، ويتناوب استخدامهما بالمعنى نفسه. وعليه فقد آثرت ترجمة كلمة scripture إلى النص المقدس، لا الكتاب المقدس، مثلها مثل sacred text دفعًا للبس الذي قد يحدث من استعمال "الكتاب المقدس" في غير ما تعارف عليه في الكتابة العربية، أي استعمالها علمًا على الكتاب المقدس المسيحي تحديدًا. وبناء على ذلك، ترجمت scripturalism إلى النصية لا الكتابية وscripturalist tradition إلى التقليد النصي لا التقليد الكتابي وscripturalist community إلى المجتمع النصي وهكذا، ولا يخفى أن المقصود بالنص في كل ذلك هو النص المقدس بإطلاق، وأما "الكتاب المقدس" فأذكره ترجمة للنص المقدس المسيحي خاصة the Bible. (المترجم)

المسيحي وغيرها، ولا يقتصر تأثير هذه الكتب المقدسة على الناس فرادى بوصفهم قراءً، بل تؤثر كذلك على المجتمع بمقتضى كونها مرشدًا مجتمعيًا ومحددًا للخطاب وأساسًا للسلطة. وتتفنن المجتمعات النصية في تمجيد نصها المقدس بالخامات الجميلة والرسومات المتقنة وقصص المعجزات المنسوجة حولها والعقائد الإيمانية الرسمية المتعلقة بها والتناول المبجل الموقر والأداء الشعائري، والأهم من كل ذلك، السعي الدؤوب لاستخراج مقتضيات النص على حياتهم.

والنظر في حال "كتب العالم المقدسة" يدعو الفكر إلى المقارنة. فعندما يصبح الناس من مختلف التقاليد الدينية واعيين بالنصوص المقدسة للآخرين فإنهم يدركون حدسيًا أن شيئًا متشابه بين هذه الكتب؛ وكأنها أقرب لبعضها من كتب مجتمعها الأصلية العادية، ويدرك العلماء أيضًا هذه الظاهرة المميزة، مقررين أن الكتب المقدسة المتنوعة هي ماصدقات نوع مميز من الأدب أو الثقافة تطور باستقلالية في أجزاء مختلفة من العالم.

وسأبين في هذا الفصل أن النزعة النصية scripturalism في حقيقة أمرها نوع مميز من التقاليد الثقافية cultural tradition، فهي وسيلة تقليدية لإقامة المجتمع، وتنطوي على جملة معقدة من التقاليد التي يدعم بعضها بعضًا، وطريقة للتكيف المجتمعي والفردي. ويأتي تناولي للبنية الوظيفية للتقليد الكتابي من منظور التوالد الثقافي، أي من منظور علم انتشار المعتقدات epidemiology-of-beliefs (Sperber, 1985, 1996). والبنية الوظيفية للتقليد هي جملة العمليات الاجتماعية والنفسانية المنخرطة في توليد تقليد كتابي في مجتمع، ويتفق المنظور الطبيعاني لعلم انتشار المعتقدات مع المنهج التجسيدي[2]

---

(2) تقوم المقاربة التجسيدية في دراسة الثقافة the embodied approach to the study of culture على فكرة أن العقل البشري ومنتجاته جزء من العالم المادي لا يتجاوزه إلى ما هو وراء الطبيعي أو المادي وأن القواسم المشتركة للتجسيد البشري في العالم يمكن أن تقود إلى مجموعة من المعارف المشتركة التي يمكن التحقق منها تحققًا موضوعيًا عن طريق الأدلة، ومن ثمّ فإن هذه المقاربة تبدأ من فرضية العقل المتجسد المتصل بالعالم المادي ولا

والأدائي[3] والحواري للثقافة في الاعتناء بأعمال الناس، وبخاصة تفاعلاتهم، إذ تُعرَض الأنماط الثقافية وتتوالد ويتنازع عليها خلال هذه الأعمال وبها.

ويتضمن التقليد النصي scripturalist tradition طائفة من العناصر التي تتفاعل لإنتاج مجتمع مميز، والمجتمع النصي scripturalist community هو المجتمع الذي يتخذ من النص المقدس سلطة مرجعية لأفراده، وتنطوي المشاركة المجتمعية معياريًا على أعمال خطابية مميزة، تبدو بالنظر إليها منفردة أنها تسن سلطة النص المقدس.

إن ما يجعل النزعة النصية نوعًا من التقليد هو أن خصائصها الصورية formal properties تحدد جزئيًا معتقداتها وأعمالها، والخصائص الصورية هي الاختلافات الحاملة للمعلومات، أو الفصول المميزة differentiae التي تتوالد، أو بتعبير جريجوري باتسون Gregory Bateson (1979)، هي " الاختلافات التي تُحدث تغايرًا "[4] (ص 228)، وبالنسبة إلى مثل هذه الخصائص، فإن ما يهم

تعترف بثنائية العقل الجسد وهي لذلك لا تعترف بالحد الفاصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. (المترجم)

انظر:

Slingerland, Edward. "Who's Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science." Journal of the American Academy of Religion 76, no. 2 (2008): 375-411. http://www.jstor.org/stable/25484006.

(3) المقاربة الأدائية في دراسة الثقافة Performative Approach to culture تنظر إلى العوامل الثقافية على أنها مجموعة من الأداءات الديناميكية البين ذاتية يؤديها ممثلون اجتماعيون لجمهور متعدد المشارب. والأداءات هي العمليات المتجسدة التي تنتج وتستهلك الثقافة، وعليه فيمكن النظر إلى الأداء على أنه باردايم لمعرفة كيف تصنع الثقافة ذاتها وتعيد صناعتها. وتختلف المقاربة الأدائية بذلك عن النظرة القائلة بأن الأحداث الثقافية تعتمد على عوامل ذاتية خالصة، أو حالات عقلية ذاتية لا يمكن استخراجها من السجل التاريخي. (المترجم)

انظر:

Elizabeth Bell, Theories of Performance, (Los Angeles: SAGE Publications, Inc, 2008).

(4) اشتهر عن باتسون تعريف المعلومات information بالاختلاف أو المغايرة المؤثرة، وتمام عبارته: "المعلومات تحتوي على الاختلافات التي تصنع تغايرًا"، وقريب من ذلك تعريف

من الناحية السببية ليست الفصول المميزة في حد ذاتها ولكن المعلومات التي تبلغها (Shannon & Weaver, 1948; راجع Floridi, 2011)، وجميع الفصول التي تبلغ نفس التمييز متساوية صوريًا، فهي تبلغ نفس المعلومات مما يكوّن تشابهًا وظيفيًا بين التقاليد، فالتفاصيل السردية في قصص أصل النصوص المقدسة مثلًا لا تهم غالبًا - ومن النادر أن يعطيها المخبرون[5] كثير اهتمام - ولكن ما يهم حقًا هو التباين الضمني بين النشأة الخاصة للنص المقدس والنشأة العادية لجميع الأدبيات الأخرى (وهو الأمر الذي يشدد عليه المخبرون عادةً)؛ إن العناصر الوظيفية للتقاليد النصية يجب أن تُفهم بلحاظ معلوماتي، أي من حيث آثارها على أفراد المجتمع، وليس بلحاظ سيمائي يرتكز على محتواها الظاهر.

ومن منظور وبائيات المعتقدات (Sperber, 1996)، فإن التقليد النصي يُعرَّف بالعمليات التي تولده، فلابد أن تحثَّ التقاليد النصيَّة الناس على إنتاج نفس

الفيلسوف لوسيانو فلوريدى Luciano Floridi في كتابه فلسفة المعلومات، إذ عرفها بأنها عدم التماثل أو عدم الاطراد a lack of uniformity، وبيان ذلك أن النقطة السوداء في اللوحة البيضاء مثلًا تحدث اختلافًا وتغايرًا وخرقًا لاطراد اللون الأبيض في اللوحة، والمعلومات في هذا السياق هي إدراك هذا التغاير أو الاختلاف، فليست المعلومات النقطة السوداء ذاتها ولا هي اللوحة البيضاء ولكن التغاير المدرك. وقد أشار دونالد ماكاي MacKay Donald إلى ذلك من قبل باتسون وفلوريدي، قال: " نقول في لغتنا العادية اليومية: "تلقينا معلومات" إذا عرفنا شيئًا لم نكن نعرفه من قبل، وإذا تحرينا الأمانة في التعبير أو كنا فلاسفة فسنشدد فقط على أننا نعتقد الآن أن شيئا ما هو الحال وهو خلاف ما كنا نعتقد من قبل. فالمعلومات تحدث اختلافًا لما نعتقد أنه هو الحال... وتأثيرها يكمن في تغيير مجموع كل ما يمثل حالا بالنسبة إلينا." (المترجم)

انظر:

Luciano Floridi, The Philosophy of Information (OxfordNew York: Oxford University Press, n.d.), 85;

MacKay M Donald, Information, Mechanism and Meaning (Cambridge: MIT Press, 1969), 158.

(5) المراد بالمخبر informant مصدر المعلومات بالنسبة إلى المؤلف، ويتمثل في أي فرد من أفراد العينة التي تتضمنها دراسته، وكما سيوضح المؤلف فإن هذه العينة تكونت من متدينين مسيحيين واتخذها المؤلف مصدرًا للحصول على معلومات تتعلق بالدين، وتحديدًا المسيحية الإنجليكية. (المترجم)

المنتجات وأداء نفس الأفعال التي يلاحظها البعض على الأقل ليواصلوا فعل الشيء نفسه مرة أخرى، وتفعل التقاليد بذلك بطريقة نصيَّة فريدة تجعل المجتمع بحيث إن استمرار حياته يرتبط بتوليد العناصر الأساسية على الأقل للتقليد النصي، وإذا كانت التقاليد النصية تقدم للمجتمعات وسيلة مستقرة للتكيف وهي مرنة في الوقت ذاته، فلا غرو أن تكون النزعة النصية مستقرة نسبيًا داخل المجتمع وتواصل انتشارها إلى الناس.

وللتوضيح، أصف النزعة النصيّة على أنها طائفة من الفرضيات المعروفة. ولما كان المعروض من المعلومات عن الأعمال اليومية للنزعة النصيَّة "على أرض الواقع" قليل، فقد اضطررت للتعويل الكامل على عملي الميداني بين المسيحيين الإنجيليين في كنيسة أمريكية متوسطة الحجم في الغرب الأوسط (Malley, 2004)، واعتمدت في مناقشة الاستعمالات السحرية والتكهنية للنصوص المقدسة على استقصاءين للفولكلور باللغة الإنجليزية (Malley, 2006, 2015)، وما قصدت من هذه الأمثلة إلا أن تكون توضيحية، وعلى الآخرين أن يحكموا على مدى الكفاية التجريبية للنموذج الحالي من حيث الملاءمة أو عدم الملاءمة للأعمال المرصودة، ولا يزال هناك قدر هائل من البحث يتعين القيام به، وما يشجعني أحيانًا على الإقدام معرفة أن الفهم العلمي يتكامل بأخطاء النظريات الجريئة أكثر من نجاح النظريات الخجولة.

مسائل

يثير النمو المتوازي للنصوص المقدسة في التقاليد المختلفة سؤالين أساسين: أولًا: سؤال التعريف، وهو سؤال مقارن يتعلق بتحديد الشيء الذي يجعل من النص نصًا مقدسًا، وثانيًا: سؤال التعليل، وهو سؤال أنثروبولوجي متعلق بكيفية بقاء مثل هذه النصوص قيد الاستعمال لأحقاب طويلة.

شهد القرن الماضي تقريبًا عددًا من كتب المختارات الأدبية للنصوص المقدسة، وكان أشملها سلسلة كتب الشرق المقدسة Sacred Books of the East المكونة من خمسين مجلدًا لفريدريك ماكس مولر Friedrich Max Müller (& Winternitz Müller, 1879- 1910)، وخلافًا للمسعى الموسوعي لمولر، فإن معظم المختارات الأدبية للنصوص المقدسة تقتصر على مقاطع موضوعية قصيرة من النصوص المقدسة الأكثر شهرة، تدمج في مجلد واحد. ويعيد كل مشروع من هذه المشاريع طرح أسئلة شائكة: (أ) ما الذي يميز "النصوص المقدسة" عن الأدبيات الأخرى تحديدًا؟ و(ب) ما هو ذلك الشيء المحدد الذي يسوّغ اندراج هذه النصوص تحت كلي واحد؟ قدم المحررون المتنوعون لهذه الأعمال معايير مختلفة لتعليل اختياراتهم أو مساعيهم لإيجاد أساس عقلي للتصنيف الذي وإن تصوروه بوجه ما تصورًا حدسيًا فإنهم عاجزون عن تصوره بتمامه.

تجشمت ميريام لفرينج Miriam Levering (1989, pp. 8- 9) هذا المركب الوعر، ووضعت المميزات التالية للمفهوم الحدسي للنص المقدس التي أقرَّها عليها علماء كثيرون:

- توجد غالبًا معتقدات في الأصل الإلهي للنص أو في انبثاقه من إلهام خاص.
- أنها تُعدُّ مقدسة، أي ذات سلطة وحرمة ويجب معاملتها باحترام، ويتعامل معها على هذا الوجه أيا كان أصلها.
- أنها تُعدُّ معياريه وذات سلطة مجتمعية ويهتدى بها في أوجه مختلفة من الحياة الدينية، سواء فيما يتعلق بالعبادة أو العقيدة أو السلوك.
- أنها تُعدُّ مغلقة وثابتة، وغير قابلة للزيادة أو النقصان، بغض النظر عن هيئتها (مكتوبة أو شفوية)، أي إنها تعامل بصفتها قانونية.
- إذا كان النص المقدس على هيئة كتاب فإنه يعدُّ تامًا. فهو تبيان لكل مهم، وصالح للتطبيق في شتى مناحي الحياة الإنسانية.

◆ يستعملها أفراد المجتمع في السياقات الدينية والشعائرية.

◆ تشهد النصوص المقدسة للمطلق.

وبينت لفرينج وعورة هذا المفهوم، فقالت:

> هذه التعميمات مغرية حدسيًا ولكنها مع ذلك مضللة إضلالًا عجيبًا. ولعل السبب في رأيي يكمن في أن جميع هذه الميزات إلا واحدة ترجع إلى ميزات الحس المشترك المنتشرة على نطاق واسع للكتاب المقدس [المسيحي]، ولكن الدراسة المقارنة الشاملة تلقي بظلال الشك على صلاحية التطبيق الشامل لهذه المميزات وما تحويه من ثمرات، فقد تقرر أن المميزات التي تصدق بقوة على الكتاب المقدس أو القرآن في فترات تاريخية معينة، تصدق صدقًا فاترًا على النصوص المقدسة الأخرى، وتقل أهميتها كثيرًا (أو قد تكون مهمة ولكن بمعنى مختلف) بالنسبة للنصوص المقدسة الأخرى.

وكما لاحظت لفريج، فإن فكرة الحس المشترك للنص المقدس ليست خاطئة تمامًا، ولا هي تمام المشترك بين التقاليد الكتابية المختلفة.

وقد اقترحت لفريج، متبعة في ذلك دبليو سي سمث W. C. Smith، أن الجامع بين "نصوص العالم المقدسة" لا ينبغي أن يكون بلحاظ النص ولكن بلحاظ الاعتقادات والأعمال الإنسانية اللذان يكتنفانها، وفي ذلك يقول سميث في كتابه "ما الكتاب المقدس؟ What is Scripture?" :

> يتبين عند تمحيص النظر أن ما يجعل النص نصًا مقدسًا ليس أمرًا راجعًا إلى خاصية ذاتية للنص ولا نوع النص بقدر ما هو العلاقة التفاعلية بين النص وجماعة الناس (وإن كانت مثل هذه العلاقات لا تستقر على حال). وربما نتحدث في هذا السياق عن الميل الإنساني لتقديس النصوص، تلك النزعة الواسعة الانتشار لمعاملة النصوص معاملة ما هو مقدس. (1993، p. ix).

إن أطروحة سميث الكبرى أن الشيء "الذي يكون به النص نصًا مقدسًا" هو

فعل وجودي (p. 239)؛ ذلك أن "أفضل ما يميز النص المقدس هو كونه علاقة تفاعل بين البشر والمتجاوز والنص"، والنص هنا هو ذلك النوع الكلي المتعالي الذي ينحدر منه سائر خيوط النصوص المقدسة المتنوعة. وبسبب هذا المخطط الضخم، قد تبدو مناقشة سميث قليلة النفع فيما يتعلق بمعرفة الأعمال الفعلية للنزعة النصية. ومع ذلك فإن تحول اعتناء ليفريج وسمث من النص المقدس إلى الاعتقادات والأعمال الثقافية التي تحيط بهذه النصوص يعيد صياغة مشكلة التصنيف النوعي genre الأدبية باعتبارها واحدة من المشكلات الأنثروبولوجية التقليدية.

سؤال التعليل

قدم كل من جيمس فيزر وجون باورز James Fieser & John (1998) Powers لمختاراتهم الأدبية من النصوص المقدسة التي أطلقوا عليها "النصوص المقدسة لأديان العالم" بما بدا أنه ملاحظة بسيطة عن مكانة النصوص المقدسة في التقاليد الدينية، قالا:

> يقدم الإصدار الحالي أديان العالم بعرض مختارات من نصوصهم المقدسة، ولهذه الطريقة من الاستكشاف فوائدها الخاصة؛ فأغلب النصوص المقدسة المطروحة تمثل أقدم الوثائق المكتوبة في تقاليدها مما يكسب القارئ إحساسًا بالارتباط المباشر بدراسة ذات الوثائق التي يقرؤها المؤمنون منذ آلاف السنين، كما أن هذه النصوص تأسيسية لما هو مهم للنظام العقائدي والشعائري والاجتماعي والأخلاقي للدين؛ ومن ثمَّ تعلل هذه النصوص أساس سلطة التقاليد التي قد تبدو بدونها غير مفهومة أو بغير أساس أصلًا. (p. xix)

إن هذه الملاحظة عن العمر النسبي للنصوص المقدسة تتجاوب مع ما يراه كثير من المتخصصين في دراسة الأديان من قدم النصوص المقدسة؛ ومع ذلك، فإن طول فترة العمر هذا، بالنظر إلى الوضع الإنساني، يمثل لغزًا.

قد يبدو أن سر صمود هذه النصوص المكتوبة مرونة الوسائط التي حملت نقشها، فهي لا تتبدد كما يتبدد الكلام الصوتي، وتلك بحق ميزة لمعرفة الكتابة والقراءة، كما أن لهما أهمية في تشكيل بعض النصوص المقدسة، ومع ذلك فإن ثبات النصوص المقدسة يطرح في الواقع تحديًا لطول عمرهما.

إن نصوصنا المنطوقة مخرجات فريدة عمومًا تحفزها أجندة المتحدث وتصاغ لجمهور معين وفي موقف معين، ويغلب على كلامنا المنطوق الارتجال لا الإعداد وذلك بسبب التغير الدائب لأجنداتنا وللجماهير وللمواقف. أما النصوص المكتوبة - وهي المنطوقات المعدة سلفًا - فيمكن، أن تستعمل في مواقف كثيرة التكرار، وهي كذلك بالفعل، مثل التحيات والتواصل مع خدمة العملاء والإجراءات القانونية وأشباه ذلك، ولكن النصوص المقدسة هي نصوص لا تتغير (نسبيًا) وتواجه ظروفًا متغيرة كل التغير عبر تواريخها الطويلة، ألا يمثل هذا الثبات عائقًا خطرًا على دوام استعمالها؟

يمثل ثبات النصوص حجر عثرة كبيرة أمام التعليل الوظيفي للنزعة النصية. ولبيان ذلك تأمل الفرضية القائلة: إن سبب استمرار استعمال الكتاب المقدس هو تشريعه لسلطة الرجل. لا جرم أن هذه الفرضية تعلل بعض الاستعمالات الخطابية للكتاب المقدس ولكنها أقرب إلى أن تكون فرضًا مقدرًا سلفًا عن أن تكون تعليلًا لسلطة الكتاب المقدس، فمن الوارد أن يستعمل الكتاب المقدس لتشريع سلطة الرجل ولكن ذلك لأنه سلطته كانت قائمة بالفعل قبل ذلك؛ فالاستعمال هنا منتزع من السلطة القائمة وليس علة لها.

ولكن ألا يمكن للنص أن يرتقي إلى منزلة السلطة بسبب استعمالاته؟ نعم، ولكن مثل هذا النص لن يكون نص الكتاب المقدس ولا القرآن ولا أي نص مقدس آخر، فلا وجود لنص مقدس قد حقق الحالة المثلى ليصلح لكل غرض خطابي، أو حتى لكل مجموعة محددة من الأغراض. لقد كتبت النصوص المقدسة الحالية وجمعت على الأرجح وفقًا لما اقتضته الاحتياجات العرضية لكاتبيها، وما توفر لهم من مواد، وفنون الخطاب، وحوادث تاريخية،

وطموحات فردية، وتسويات سياسية. وفي حالة الكتاب المقدس the Bible، فإن النص الناتج لم يكن قط تام الملاءمة ولو لنظام العقيدة المسيحية وأعمالها.

إن الشيء الوحيد الذي يمكن للنص الثابت أن يؤديه بمعقولية هو تبليغ رسالة ثابتة أو "معنى" جامد لا يتغير؛ ألا يمكن أن تكون وظيفة النص الثابت تأسيس وحفظ مجموعة ثابتة من المعتقدات والأعمال؟ أليس هذا بالفعل هو السبب الذي يذكره المخبرون صراحة لقراءة وتلاوة ودراسة النص المقدس؟

إن الاعتقاد أن عقيدة المجتمع وأعماله هما تفسير المجتمع للنص المقدس شكّل أساس نشر معظم المختارات الأدبية للنصوص المقدسة، ويوضح تشويج هوان كواك ذلك في مقدمته لكتاب كتب العالم المقدسة - مختارات مقارنة للنصوص المقدسة، يقول:

> تحتوي هذه النصوص المقدسة على حقائق جوهرية كما أن لها أهمية تاريخية كبرى، فقد أثرت على عقول وقلوب وأعمال ما لا يحصى البشر في الماضي، ولا تزال لها عظيم الأثر في الحاضر ولدينا كل الحق أن نعتقد أن تأثيرها سيستمر في المستقبل. إن كلمات الحقيقة في النصوص المقدسة تشكل المعتقدات الجوهرية للدين ومن ثمَّ الحضارة. (Wilson, 1991, p. xiii)

والافتراض أن قراءة طالب الدين للنصوص المقدسة لذلك الدين تجعله يقرأ بعدسة علماء الأديان (cf. Geertz, 1972) محصلًا فهمًا لمعتقداتهم من نفس المورد الذي يستمدون منه وفي صيغتها النصية النهائية.

وتحمل مثل هذه العبارات في طيها نموذجًا إبستمولوجيًا وهو النزعة الأساسية النصية scriptural foundationalism (Keller, 2005; Malley, 2004, 2011)، والتي تتضمن فرضيتين:

1. فرضية الاعتقاد التفسيري، وتذهب إلى أن المعتقدات والأعمال الدينية تربطهما علاقة تفسيرية مع النص المقدس، فالنص المقدس نص تتجسد تفسيراته في المعتقدات والأعمال الدينية.

2. **فرضية النص السلطوي**، وتذهب إلى أن العلاقة الدلالية تتأسس بواسطة سلطة النص، فاحترام المجتمع للنص هو عماد تشريع وتسويغ المعتقدات والأعمال.

كلتا الفرضيتين حدسيتين جدًا وكأنهما في عصمة من الشك، ولكن لنشك فيهما على أية حال.

تستند النزعة الأساسية النصية من الناحية الإمبريقية إلى ثلاث ملاحظات أساسية ومألوفة في المجتمعات الكتابية:

1. **عبارات سلطة النص المقدس**؛ يقر أفراد المجتمع عن طيب خاطر وبصراحة أن للنص سلطة على معتقداتهم وأفعالهم، ولا يقتصر الأمر على أفراد المجتمع بل تجهر المؤسسات صراحة بسلطة النص في توصيفاتها الذاتية المعلنة، وغالبًا ما يكون ذلك موضوعًا للتفكر داخل التقاليد.
2. **التعليل النصي**؛ يعلل أفراد المجتمع - ومرة أخرى عن طيب خاطر وبصراحة - معتقداتهم وأفعالهم بالإحالة إلى النص المقدس، يقولون: إن هدي النص المقدس وسلطته مبدأ معتقداتهم وتصرفاتهم.
3. **المسايرة**؛ هناك نقاط تطابق واضحة بين المحتوى الدلالي للنص المقدس ومعتقدات وأفعال أفراد المجتمع؛ فعلى الأقل يؤدي الناس في بعض الأحيان ما يطلبه النص منهم.

وهكذا تبدوا النزعة الأساسية النصية حالة بدهية لأناس يفعلون بالضبط ما يقولون إنهم يفعلون.

ولكن منذ متى والناس يصفون سلوكهم العادي؟ وما الذي يحمل المرء على فعل ذلك؟ إن صياغة النزعة الأساسية النصية بصفتها جزءًا من الأعمال العادية ينبغي أن تثير الريب. دعونا نلقى نظرة فاحصة على الأدلة الثلاثة التي ناقشناها للتو:

عبارات سلطة النص المقدس

إن القول بسلطة النص المقدس على المجتمع ما هو إلا تكرار لما يقوله أفراد مجتمعه عنه، زد على ذلك أن هذه التقريرات الذاتية غالبًا ما تكون هي نفسها تقليدية traditional، فقد لقن أفراد المجتمع وصف مجتمعاتهم باعتبار سلطة النص المقدس، وغالبًا ما يفعلون ذلك مستعلمين لغة قياسية موحدة، فلماذا تخصص هذه الصفة تحديدًا من بين سائر صفات المجتمع الكثيرة ليُعبَّر عنها، ولماذا بطريقة تقليدية؟

التعليل النصي

إن التعليلات النصية هي تسويغات أكثر منها أوصافًا للسيرة الذاتية لكيفية اكتساب الأفراد للمعتقدات والأعمال؛ عندما سألت المخبرين أسئلة محددة حول كيفية تعلمهم لمعتقداتهم وأعمالهم، وجدت أنهم ميزوا بيسر سؤال التاريخ الشخصي هذا عن سؤال التسويغ النصي، وكانوا على أتم الاستعداد ليذكروا كيف تعلموا في مدارس الأحد أو من آبائهم. وعلى نحو ملحوظ، كان التسويغ النصي ذاته جزءًا مما لقنوه، فالمعتقدات صادقة والأعمال واجبة لأنها مستمدة من الكتاب المقدس، ولذلك عندما يعلل الناس سلوكهم بالتماس النص المقدس فإنهم يربطون العمل المستمد من التقليد بالتسويغ المستمد من التقليد. ولا أشك أن السلطة النصية تمثل دافعًا أصليًا لبعض الناس للتصرف وفق ما لقنوه، ولكن تعليلات الناس لأفعالهم بالتماس النص المقدس عمومًا ليس دليلا على أنهم يتصرفون على النحو المعين لأن النص المقدس أمر بذلك، بل إنما يدل ذلك على أن الناس قد لقنوا تعليل تصرفاتهم على هذا الوجه وحسب، ولكن لماذا يعللون تصرفاتهم بهذه الطريقة الملتوية نسبيًا؟

قد يؤدي الناس أفعالًا فرضها عليهم النص المقدس لمجرد أن الأفعال في ذاتها معيارية. وإنما يُعدُّ اتفاق العمل مع الهدي النصي دليلًا على سلطة النص المقدس إذا (أ) كانت الأعمال البديلة فعالة ومتاحة و(ب) أمكن استبعاد تأثير السلطات الأخرى. ثم ماذا عن عدم المسايرة؟ لقد كان الأمر الصريح " ليحي بعضكم بعضًا بقبلة مقدسة" متروكًا في المجتمع الذي درسته، ورأيتهم يعاملون المتبرعين الأثرياء باهتمام خاص وهذا بالضبط ما ورد تحريمه في رسالة يعقوب، ويمكن ملاحظة حالات أخرى من ترك الأمر بل والمناقضة الصريحة في العديد من المجتمعات النصية، ولكن هناك تجاهل لهذه الحالات على الرغم من المشكلات التي تلقيها أمام السلطة المزعومة للنصوص المقدسة.

إذا قومت النزعة الأساسية النصية بوصفها تعليلًا للعمل النصي الفعلي فسيتبين عورها. ومن الواضح أن النزعة الأساسية النصية تمثل حقًا فهم بعض المجتمعات لأعمالهم، وهذا الفهم الذاتي يشيِّد غالب خطابهم وإبستمولوجيتهم الرسمية. وقد قمت بتطوير مخطط لهذا النموذج في تحليلي للنزعة الكتابية الإنجيلية evangelical Biblicism في الولايات المتحدة (Malley, 2004)، وكذلك اكتشف إيفا كيلر (2005 Eva Keller) على نحو مستقل نفس البنية الكامنة وراء أعمال السبتيين Seventh- Day Adventist في مدغشقر. والحاصل أن الخطأ إنما يأتي من اتخاذ النزعة الأساسية النصية تعليلًا لظاهرة هي - أي النزعة الأساسية النصية- في حقيقة الأمر جزء منها.

توضيحات

يقتضي فهم التقاليد النصية التمييز بين المنتجات والنصوص والأداء.

النص في الاصطلاح الذي اعتمده هو مجموعة من الكلمات المرتبة؛ قد يبدو هذا التعريف بسيطًا ولكنه يحتاج إلى توضيح[6].

لما رأيت المسيحيين الإنجيليين يحيلون كثيرًا إلى "الكتاب المقدس the Bible" ويستعملون تنويعات محددة من نسخ الكتاب المقدس Bibles، تفحصت العلاقة بين "الكتاب المقدس" وهذه النسخ المحددة، وتبين بالسؤال المنهجي أن المخبرين الذين سألتهم توقعوا أن يكون "الكتاب المقدس" نصًا بالمعنى الذي أستخدمه هنا، أي إنه مجموعة مرتبة من الكلمات قد تكون مكتوبة أو منطوقة أو مسجلة صوتيًا أو منقوشة بطريقة برايل أو تسبح بين المجرات على هيئة موجات الراديو، ولكن لابد من كونها كلمات، لا صورًا أو تشريعات أو نغمات أو أي شيء آخر؛ "الكتاب المقدس The Bible" نص.

قد يكون الميل إلى تصور الأداء اللغوي على أنه نصوص راجع إلى تنظيم الذاكرة العاملة وتحديدًا إلى دور الحلقة الصوتية[7] phonetic loop التي تحفظ ترتيب أصوات الكلام. وهذا، مع وجود التنظيم المعجمي للغات، يكاد يضمن أن بعض التمثيلات العامة في كل مجتمع ستتخذ شكل النصوص، ولو كان الغرض من أدائها الاقتباس والسخرية وحسب.

---

(6) يعاني استخدام مصطلح النص في العلوم الإنسانية من اضطراب كبير بسبب اتخاذه نموذجًا للعمل الاجتماعي (Ricoeur, 1971)، وقراءته باعتباره نموذجًا للملاحظة والتحليل (Geertz, 1973). ولا يمكن استعمال هذا النموذج لتعليل التقاليد الكتابية، حيث تكون العلاقة التأويلية بحد ذاتها جزءًا من التعليل، دون الوقوع في المصادرة على مسائل مهمة.

(7) الحلقة الصوتية هي جزء من الذاكرة العاملة التي تتعامل مع المواد المنطوقة والمكتوبة ويمكن استخدامها مثلًا لتذكر رقم هاتف، وتتألف من المخزن الصوتي (الأذن الداخلية) وهو مترابط بإدراك الكلام ويحمل المعلومات في شكل قائم على الكلام (أي الكلمات المنطوقة) مدة 1-2 ثانية، وعملية التحكم المفصلي (الصوت الداخلي) ويرتبط بإنتاج الكلام، ويستخدم للتسميع وتخزين المعلومات التنفيذية من المخزن الصوتي. (المترجم) انظر: عبد الهادي السيد عبده، علم النفس المعرفي: الأسس والمحاور، مكتبة الأنجلو المصرية، 2021، ص 169.

وعلى الرغم أن كلمات النص لابد أن تكون مرتبة، فليس ثمة حاجة إلى أن تسير على قواعد نحوية أو على أي تنظيم داخلي آخر، فغالبًا ما تكون التعويذات السحرية تجميع من الكلمات ومقاطع لفظية لا معنى لها وأسماء خالية من المحتوى الدلالي بأي معنى عادي للمصطلح، وبعض النصوص الأخرى كالتوقيعات وبعض إيصالات الاستلام تعد دليلًا على الأحداث بغض النظر عن المحتوى الدلالي لهذه الأحداث، فالنص إذن قد لا يكون إلا طائفة مرتبة من الكلمات.

ولا حاجة إلى تمييز النصوص المقدسة المكتوبة والشفوية، فإذا وجد نص حقًا وكان مقدسًا، ولم يكن حبكة أو أسلوبًا أو قصة، فإنه يظل نصًا سواء أكان مكتوبًا أم لا، وأما إذا لم يكن المقدس نصًا ولكن سردًا أو أسلوبًا في فن الخطابة، فإن تدوين نص مواز له لا يصنع منه نصًا مقدسًا ولكن مجرد مثال نصي لأسلوب مقدس أو لسرد مقدس. تحتوي الإلياذة والأوديسة على سبيل المثال على مفردات مميزة ووزن وسرد يُعتقد أنه جزء من تأديتهما، ولا ينبغي الخلط بين نصوصها والنصوص المقدسة لمجرد أن شخصًا قد خط القلم على الرق.

وقد تعد النصوص الشفوية نصوصًا مقدسة scriptures، وبعض النصوص لا توجد إلا شفوية حتى في أكثر المجتمعات تعلمًا، وقد رأيت أثناء بحثي الميداني أتباع الكنيسة المعمدانية كريكسايد يرتلون الصلاة الربانية بانتظام بصيغة محددة، يقولون:

أبانا، الذي في السماوات، ليتقدس اسمك، ليأتي ملكوتك، لتكن مشيئتك على الأرض كما في السماء، أعطنا خبزنا كفافنا اليوم. واغفر لنا خطايانا كما نغفر لمن أخطأ إلينا. ولا تدخلنا في تجربة بل نجنا من الشرير. لأن لك الملك والقوة والمجد الى الأبد. آمين.

لا وجود لهذا النص في أي نسخة من نسخ الكتاب المقدس، وهو أقرب ما يكون إلى نص في النسخة القياسية المنقحة Revised Standard Version مع

النهاية الأطول لنسخة الملك جيمس، أما استبدال كلمة "الخطايا sins" بكلمة "الانتهاكات trespasses" فقد كان من هدي منبر الوعظ ثم سار الناس على ذلك دون تعليق. ولم تكن الصلاة الربانية في هذا المجتمع إلا في صورة تقليد شفوي، تنتقل مستقلة عن أي ترجمة معينة للكتاب المقدس.

إن الكتابة تحدث فرقًا بلا شك. وقد ترتبط النصوص في المجتمعات التي لا تعرف القراءة والكتابة بالمصنوعات artifacts دون أن تنقش النصوص عليها، وذلك يقلل من طولها. وفيما يلي سأشير إلى نصوص الكتب المقدسة بالنصوص المقدسة scripture-texts، مقابل مصنوعاتها وأدائها(8).

المصنوع النصي

عرف كل من مايكل سيلفرشتاين Michael Silverstein وجريج أوربان Greg Urban المصنوع النصي text-artifact في كتابهما "التواريخ الطبيعية للخطاب" (1996) كما يلي: "المصنوع النصي هو وسيط مادي يحمل على سطحه معلومات

(8) وتطبيقًا لهذه الرؤية لمفهوم النص فإن القرآن مثلا ليس اسمًا لشيء مادي مصنوع، نُقش عليه النص كمخطوطة محددة أو طبعة ورقية بعينها بحيث تكون باقي النسخ الورقية هي مجرد استنساخ من الطبعة الأم، وهو ما يطلق عليه فرضية اسم الشيء المصنوع the name-of-an-artifact hypothesis. ولكن القرآن هو اسم لمفهوم كلي تجريدي لنص مقدس متصف بخصائص محددة وكل كتاب يستوفي هذه الخصائص يعد قرآنًا كالنسخ الورقية المتعددة للقرآن التي تشترك جميعا في أنها ماصدقات القرآن دون أن تستأثر نسخة واحدة منها بالاسم دون غيرها، ويطلق على هذه الفرضية فرضية اسم النص the name-of-a-text hypothesis. وعلى الرغم من أن القداسة خاصية أصيلة للنص المجرد فإن القداسة تنتقل إلى المادة المنقوش عليها النص، فالنسخة الورقية من القرآن مثلا تعامل معاملة خاصة كأن يتوضأ قبل مسها أو توقر بأن لا توضع فوقها كتب أخرى، إلى غير ذلك. هذه القداسة ليست أمرًا ذاتيا للمادة الورقية بل هو أمر عارض انتقل إليها بمجرد أن نقش عليها النص المقدس. (المترجم)

انظر:

Brian Malley, How the Bible Works: An Anthropological Study of Evangelical Biblicism (New York: AltaMira Press, 2004).

منظمة، وأحيانا معلومات سردية، نفكك مفاهيمها على أنها نص رمزي نقرؤه" (p. 5). ومن الملاحظ أنهما كانا حذرين في تعريفهما، إذ من الصعب في الحقيقة أن تحدد بدقة ما هو ذلك الشيء في المصنوع النصي الذي به نتعرَّف عليه (أو نقرؤه أو نفسره) بصفته نصًا مخطوطًا. ولحسن الحظ، لا تنهض هذه الحيرة في التقاليد النصية إلا نادرًا، ولذلك يمكننا ببساطة أن نتعارف على أن أي تعبير مادي أو تجسيد للنص هو مصنوع نصي. وسأطلق على الشيء المصنوع الذي يحمل نصًا مقدسًا مصطلح **مصنوع النص المقدس**[9] scripture-artifact.

لوحظ غالبًا أن مصنوعات النص المقدس هي محط الجهود الخاصة للاستنساخ والزخرفة والتوزيع والمعالجة. وتؤدى الأفعال الشعائرية على مصنوعات النص المقدس، وذلك يشمل: إحضار الكتاب المقدس إلى الكنسية، أو وضع القرآن على الرف، أو الركوع لآدي جرانث[10]، وتُعدُّ مثل هذه الأفعال ضمن قدرة مؤدي الشعيرة عمومًا.

وهناك آثار عظيمة يُزعم تحقيقها بواسطة مصنوعات النص المقدس، من ذلك ما أشار إليه رُبِرت ماكولي وتومَس لاسن من أن الأفعال التي تُؤدى بعناصر خاصة يُزعم أنها تنتج تأثيرات خارقة، ولذلك تنطوي شعائر الشفاء أو الأذى أحيانًا على إنتاج مصنوعات النص المقدس ومعالجتها، فعلي سبيل المثال:

> إذا أحبت المرأة رجلًا وهجرها فليس عليها إلا أن تكتب مزمور 109 وترسل نسخة منها إليه، ولن يفلح أبدًا. (Gregor, 1881, p. 87)

و

---

(9) ومن أمثلة مصنوع النص المقدس نسخ القرآن الورقية المتعددة الطبعات، كنسخ الشمرلي أو المدينة، وكذلك تُعدُّ العظام والجلود التي رُوى أن الصحابة كانوا يكتبون القرآن عليها مصنوعات نصية للقرآن، وكذلك اللوحات المكتوب عليها آيات من القرآن تعلق على الجدران، ونسخ المصحف الإلكترونية في الهواتف المحمولة وعلى صفحات الإنترنت. (المترجم)

(10) الكتاب المقدس في الديانة السيخية. (المترجم)

> كان لأحد المزارعين بالقرب من كلون حيوان يعاني من مفصل ركبته. فكتب رقّاء آية من الكتاب المقدس على قطعة من ورق ثم وضعها في مربط الدواب (أو المعلف) ليأكلها الحيوان مع التبن، فتعافى الحيوان. (Hayward, 1938, p. 230)

وقد رُصد استعمال مصنوعات النص المقدس لتحقيق آثار خارقة على نطاق واسع، وإن كان من الصعب جدًا تعليل ذلك. وإذا كان مصنوع النص المقدس يؤول أمره في النهاية بين فكي الحصان ليأكلها فلماذا يجب أن يكون محتواها الدلالي مهمًا؟

الأداء النصي

الأداء النصي text-performance هو أداء شفوي للنص مثل تلاوة المصلين الجماعية للصلاة الربانية، وسأشير إلى الأداء الخاص بالنصوص المقدسة **بأداءات النص المقدس** scripture-performances.

إن أكثر الأفعال الشعائرية شيوعًا المتعلقة بالنص المقدس القراءة أو التلاوة، وغالبًا ما تُؤدي بأسلوب ذي نسق معين، كأداء أسلوب تصوير المعنى الذي أدّاه محمد رفعت إذ أصبح أول قارئ يتلو القرآن في إذاعة القاهرة المصرية على الراديو في 13 مايو عام 1934. ومن ذلك أيضًا، قراءة الرجال من اليهود للتوراة في البار متسفا[11] أو في حلقات الدراسة.

ويؤدي الناس أفعالًا في شعائر أخرى بواسطة الأداءات النصية، مثل حماية النفس من العفاريت، أو طرد الأرواح أو تفريج لعنة، ومن ذلك:

> عندما كان السيد جونز قسيسًا في لانيبلودويل أرسلت إحدى الرعايا تطلب من "القسيس" أن يأتي لرؤيتها... وفي سياق الحديث، عرف السيد جونز أن المرأة أرسلت إليه لإبطال مكائد شريرة صنعتها عدوتها، قالت: لقد

(11) حفل بلوغ سن التكليف للذكور من اليهود. (المترجم)

سُحِرت، ولا يبطل السحر إلا بقسيس." فجادلها دون جدوى، وأصرت على أنها مسحورة وأنه لن يبطل لعنتها إلا قسيس. ولما أن أدرك عزيمتها، قرأ عليها فصلًا من [الكتاب المقدس] وصلى لها، وتمنى لها يومًا سعيدًا وقال لها مخلصًا "بارك الله فيك"، ثم غادر. وفي زيارة لاحقة، وجد المرأة في حالة جيدة، وأدهشته عندما أبلغته أنه كسر التعويذة! (Owen, 1896, pp. 244- 245)

تُظهر العديد من تقارير الفولكلور فاعلية قراءة الكتاب المقدس أو ترتيل نصوص معينة من الكتاب المقدس في الوقاية والشفاء وأشباه ذلك، وتعليل كون هذا الاستعمال للمصنوع النصي المقدس والأداء النصي المقدس مؤثرًا أمر نجهله؛ أيكون لذلك علاقة بمفاهيم النص المقدس؟

مفاهيم النصوص المقدسة

ما الذي يدور في أذهان الناس عندما يشيرون إلى مفاهيم النصوص المقدسة كالكتاب المقدس والقرآن والخطابات المطولة لبوذا؟ هل لمفاهيم النصوص المقدسة scripture-concepts خصائص تتميز بها عما يفكر فيه الناس من نصوص أخرى؟ سأضع هنا ثلاث فرضيات: التوحيد والتعرُّف والتمييز، وهي فرضيات تتعلق ببنية وديناميكية مفاهيم النصوص المقدسة.

التوحيد

توجد النصوص المقدسة غالبًا على هيئة تجميعات تنضم تحت اسم معين وذلك أمر ينبغي أن يكون مدعاة للنظر. فقد اعتدنا في المجتمعات الحديثة ذي المستوى التعليمي العالي على النصوص التي تحمل عناوين نشير بها إلى تلك النصوص، ولكن الوضع مختلف بالنسبة إلى كثير من النصوص القديمة - بل في الواقع بالنسبة إلى معظم النصوص المقدسة - إذ لا عناوين أصلية لها، وما اكتسبت أسماءها إلا بعد تأليفها، وما سمَّاها إلا القرَّاء ليتمكنوا من العزو إليها،

ولا تشير أسماء الكتاب المقدسة كالكتاب المقدس أو القرآن أو تريبيتاكا إلى نصوص فردية بل إلى مجموع من النصوص المستقلة. وتقترح فرضية التوحيد unification hypothesis وجود ميل تاريخي بين المجتمعات النصية لجمع نصوصهم المقدسة في مجلد منفرد يحمل اسمًا واحدًا أو - باستخدام المصطلح التقليدي الغامض - في مجلد قانوني[12] canon. والحاصل أنه في حالة

(12) ترجع أصل كلمة canon إلى الكلمة اليونانية Kanon التي كانت تستعمل في مجالات العلوم والإنسانيات لدلالة على القوائم والجداول والمعايير. وفي المجال الديني استخدمت كلمة قانون canon للدلالة على ما هو "قاعدة وقياسي ومثالي ومعياري والأدب السلطوي سواء كان مكتوبًا أو شفويًا، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يمكن أن تشير الكلمة إلى عدم التغير والثبات الدائم أو المؤقت وتوحيد المعايير والحصر والتعداد وترتيب الحوادث والتدوين وفهرس أو قائمة نموذجية لأشخاص أو أماكن أو أشياء معيارية" (Sheppard, 1987, p.1406). وعليه فإن استخدام كلمة قانون يرجع إلى معنيين أساسيين وهما القائمة المحدودة والسلطة. ثم أصبحت الكلمة تشير إلى مجموعة النصوص المقدسة ذات السلطة المكتوبة والمحصورة. ولأن كلتا الكلمتين canon وscripture يشيران إلى مفهوم السلطة والكتابة المقدسة (أي بالمعنى الأخص لكلمة scripture المنحصر فيما هو مكتوب وليس بالمعنى الأعم الذي يستخدمه المؤلف هنا) فإنهما كثيرًا ما يستخدمان بالترادف، ومع ذلك فهما ليسا متطابقين في المعنى تمامًا. فالأصل في مصطلح scripture يشير أساسًا إلى " الوضع الإلهي لكتاب مسطر في حين أن القانون يشير إلى مجموعة ثابتة من الكتابات المقدسة المعرفة لإيمان وهوية المجتمعات الدينية" (McDonald, 2011, p.13). وهذا المفهوم للقانون، وإن كان ينطبق على كتاب المسلمين واليهود والمسيحيين إذ لكل واحد منها قائمة محددة ثابتة من الكتابات المقدسة التي تمثل مصدرًا أساسيًا للسلطة الإلهية، فإنه لا ينطبق على كتب مقدسة لأديان أخرى. فهناك أديان مثل الجانية Jainism تعد الأدب غير القانوني مقدسًا، وكما يذكر جرهام Graham فإن "ما تطلق عليه الدراسات الحديثة بصورة عفوية "قانونًا" في تقاليد متنوعة مثل الجانية أو الصينية الكلاسيكية (الكونفوشيوسية) ويريدون به مجموعة من النصوص المقدسة المكتوبة المتماثلة مع الكتاب المقدس القانوني لن يُقر به اتباع هذه التقاليد على نحو مطرد، أو على الأقل ما كان لهذا الإقرار أن يكون إلا بعد وقت قريب نسبيًا، نتيجة لتأثر الأعراف العلمية الغربية" وعليه فأن بين كلمتي canon وscripture عموم وخصوص مطلق فكل canon هو scripture وليس العكس. (المترجم)

انظر:

Graham, A. W. (2005). Scripture. In L. Jones (Ed.), Encyclopedia of religion (Vol.12, pp. 8194 - 8205). New Haven, CT: Thomson Gale.

استعمال نصوص مقدسة متعددة - سواء كانت أعمالًا مختلفة أو طوائف من الأعمال المختلفة - فإن المجتمعات النصية ستجمعها في فئة واحدة محددة وستضع لها اسمًا غير مركب، ولا يعني ذلك أن فرضية التوحيد تقول إن الأسماء الأخرى للنصوص المقدسة ستُحذف، ولكنها تتوقع بحدوث إنشاء مصطلح واحد يضم المكتبة النصية المقدسة بأكملها.

التعرُّف

لا تحتاج مفاهيم النصوص المقدسة بالضرورة إلى تعريف الفئات الكلية التي تسميها، فلا نحتاج إلى الوقوف على السمات المميزة للكتاب المقدس للتعرف على نسخ الكتاب المقدس، كما لا نحتاج إلى معرفة التعريف الدقيق للقرآن للتعرف على "نسخة" منه. ووفقًا لفرضية التعرُّف recognition hypothesis فإن التعرُّف اليومي على مصنوعات النص المقدس scripture-artifacts يعتمد على مجموعة من سمات التعرُّف الشكلية وليس على التعريف، فلا يحتاج الإنجيليون المسيحيون إلى تعريف الكتاب المقدس ما داموا يستطيعون التعرُّف على مصنوعات الكتاب المقدس Bible artifacts تعرُّفًا موثوقًا. ولتحديد المعايير المستعملة في التعرُّف، سألت المخبرين عن كيفية تحديدهم لصدق اسم الكتاب المقدس على مصنوع معين. فما كان منهم - بمجرد أن استبعد العنوان من الاعتبار- إلا أن نظروا إلى الخصائص النمطية للحكم بأن الكتاب هو الكتاب المقدس، ومن هذه الخصائص: التغليف الجلدي، واللون البني أو الأسود للغلاف، والنص ذي العمودين، والورق الناعم، والأحرف الكبيرة [الكابيتال] المضخمة، وعناوين الأعمدة، وشريط وضع العلامة، وأشباه ذلك. ويمنحهم هذا الاعتماد على معايير التعرُّف بدلاً من الكلام المعقد المطنب تعددية منهجية

McDonald, L. M. (2011). Origin of the bible: A guide for the perplexed. London¤ T & T Clark International.

Sheppard, T. G. (1987). Canon. In L. Jones (Ed.), Encyclopedia of religion (Vol.3, pp. 1405 - 1411). New Haven, CT: Thomson Gale.

ملائمة للنص textual eclecticism، وحتى عندما تكون تعريفات النص المقدس متاحة ثقافيًا، كما هو الوضع مع الحالة الإسلامية، فإنها تظل غير ضرورية، إذ المعول عندهم حصول التعرُّف على مصنوعات النص المقدس بالسمات التي يمكن ملاحظتها بسهولة، أي الخصائص الشكلية، أكثر من التعريف.

المميزات

يتطلب فهم النصيين لنصوصهم المقدسة - سواء أكانت كتلة موحدة أم أعمالًا منفردة - أن يفهموها على أنها جزئيات لكليات أعم؛ أنواع لبعض الأجناس. وتذهب فرضية المميزات distinctiveness hypothesis إلى أن (أ) النصوص المقدسة تتصور على أنها متميزة نسبيًا عن غيرها من الأنواع المندرجة في جنسها القريب، وأنها (ب) أشد اختلافًا وتمايزًا بالنسبة إلى مشاركها في جنسها البعيد. وقد صنف المخبرون الذين حاورتهم الكتاب المقدس the Bible على أنه نص، يمكن مقارنته بالنصوص الأخرى ولا يمكن مقارنته بغير النصوص كالزرافات أو يوم الثلاثاء. وبتطبيق فرضية المميزات، فإنهم يعدون الكتاب المقدس متميزًا نسبيًا عن النصوص الأخرى؛ وتميزه عن النصوص الأخرى أكثر من تميز بعضها عن بعض، وأنه بالنسبة إلى أفراد جنسه البعيد، أي النص فرد غير نموذجي شاذ أو خاص.

إن فرضية التعرُّف والمميزات تسهلان معًا تخصص إنتاج النصوص المقدسة، وإذا أخذنا في الاعتبار السعة الصغيرة للذاكرة العاملة فسنرى إنه لأمر فعال وعملي أن يستند التعرف اليومي على مصنوعات النص المقدس وأداءات النص المقدس إلى أساس يتكون من عدد صغير نسبيًا من الخصائص الشكلية البدهية جدًا، وليترك أمر إنتاج مصنوعات النص المقدس وأداءات النص المقدس للمتخصصين. وإذن فمن مصلحة المتخصصين الذين يستمدون تأثيرهم وربما موارد رزقهم من تقدير الناس لمنتجاتهم أن يجعلوا التعرُّف على هذه المنتجات أمر سهل للغاية. وتحقيقًا لهذه الغاية، تزين مصنوعات النص المقدس غالبًا تزيينًا خاصًا، وإنما كان ذلك لأن مثل هذه العلامات (أ) تساعد أفراد

المجتمع على التعرف عليها بصفتها ماصدقات لنصهم المقدس و(ب) تحدث شعورًا جوهريًا في حس الأفراد بأن النصوص المقدسة فريدة، وكلا الأمرين مهمين بالنسبة إلى تأثير النص المقدس في المجتمع.

التقاليد حول النصوص المقدسة

تشتهر التقاليد المنسوجة حول النصوص المقدسة بتنوعها في المحتوى والهيئة، فمنها الحكايات الشفوية ومنظومة عقائد وتشريعات قانونية وغير ذلك من أنواع الخطاب المتعلقة بالنصوص المقدسة، ومهما يكن من تباين، فإن مثل هذه التقاليد النصية المقدسة يجب أن تبلغ (أ) **مبدأ سلطة النص المقدس principle of scriptural authority**، أي أن النص المقدس ذو سلطة على المجتمع، و(ب) **مبدأ فرادة النص المقدس principle of scriptural uniqueness**، أي أن النص المقدس مميز ومختلف كل الاختلاف عن أنواع الأدب الأخرى، وبهذين المبدأين يسترشد الفكر والخطاب والفعل في المجتمعات النصية.

مبدأ سلطة النص المقدس

إن العبارات حول سلطة النص المقدس تظهر سمات مهمة عن الفهم المعياري للمجتمع النصي لذاته، فأفراد المجتمع (أ) يعدون معتقداتهم وأعمالهم (المثالية) بمنزلة المعنى (الحق) أو التفسير (الشرعي) للنص المقدس و(ب) ويبررون ويضفون الشرعية على هذه العلاقة بالتماس سلطة النص المقدس، وهذا الفهم الذاتي يقع في قلب النزعة النصية ويرجع ذلك جزئيًا إلى أنها لا تصف أعمالهم على حقيقتها.

السلطة من حيث الأصل

أدرك الفلاسفة قديمًا أن أي قضية proposition يمكن فهمها على أنها إخبار عن العالم أو اللغة، وهكذا الشأن هنا. فالعبارات عن النص المقدس قد تؤول إلى

عبارات عن الكون أو المجتمع النصي. وكذلك الشأن مع العبارات المتعلقة بسلطة النص المقدس، فعلى الرغم من كونها عبارات عن نص من الناحية الشكلية، فإنها تؤدي وظيفة العبارات عن المجتمع النصي. فالقول إن للنص المقدس سلطة يعني (أ) التماهي مع المجتمع (الحقيقي أو المتخيل) الذي يقر بسلطة النص المقدس، و(ب) دعوة الجمهور للالتحاق بهذا المجتمع إما صراحة بالتصريح بالموافقة، أو ضمنيًا بالتصرف وفقًا للفرضية. ولأن عبارات سلطة النص المقدس معبر عنها فإنها تعيد إنتاج السلطة ذاتها التي تدعي وصفها.

إن طبيعة سلطة النص المقدس تختلف عن السلطة الأدبية العادية، فالنصوص المقدسة ذات سلطة من حيث المبدأ، ويتجلى ذلك بوضوح أكبر في التزام أفراد المجتمع التزامًا مفتوحًا بسلطة النص المقدس، فأتباع الكتاب المقدس يصدقون ما يقوله الكتاب المقدس ولو كانوا لا يعلمون كل ما يقوله الكتاب المقدس، وهذا مباين كل المباينة لأمر الأدب العادي الذي لا يوافق المرء على النص منه إلا بعد قراءته.

السلطة والتوحيد

يُنسب مبدأ سلطة النص المقدس السلطة إلى المجموع النصي ككل، ولذلك فهو يُعدُّ المحرك الذي يقود فرضية التوحيد، أي مبدأ ميل المجتمعات إلى تجميع كل نصوصهم المقدسة تحت اسم واحد.

وللتوحيد أهمية كبرى في تفسير النص المقدس بالنص المقدس ذاته، ففي تيموثاوس 3:16 يقول بولس: "فالكتاب كله من وحي الله، يفيد في التعليم والتفنيد والتقويم والتأديب في البرِّ ليكون رجل الله كاملًا مستعدًا لكل عمل صالح."[13] نجد في السياق الأصلي أن قوله "الكتاب كله" يشير إلى النصوص

(13) هذه ترجمة النسخة العربية المشتركة، وجميع النصوص المقتبسة من الكتاب المقدس منقولة عنها. (المترجم)

اليهودية المقدسة، وهي النصوص المعروفة آنذاك والتي تكوّن منها القانون السبعيني للعهد القديم على الأقل، أما اليوم، فتستعمل هذه العبارة وصفًا لسلطة كامل الكتاب المقدس المسيحي، بما في ذلك العهد الجديد.

وينجم عن التوحيد عدم تماثل وهو أمر مهم لسلطة النص المقدس، فكل فقرة من المجموع النصي تحمل بالقوة، لا بالفعل ضرورة، سلطة نصية؛ يمكن لسلطة المجموع الكلي منطقيًا أن تصدق خطابيًا على أي نص جزئي من هذا المجموع، ولا يعني ذلك بالضرورة صدقها بالفعل على كل نص منه، وذلك يمنح المجتمع مرونة في ممارسة السلطة النصية، الأمر الذي ينفي عمومية مبدأ السلطة النصية.

السلطة المتأصلة

إن مبدأ سلطة النص المقدس هو ما يطلق عليه روي رابابورت (Roy (1999 Rappaport المسلمة المقدسة المطلقة ultimate sacred postulate. ذهب رابابورت إلى أن لجميع المجتمعات في جوهرها المفاهيمي مجموعة صغيرة من القضايا التي تعدُّها مقدسة وغير قابلة للشك، وتُعدُّ هذه المسلمات مطلقة من حيث توفيرها للإساس (الظاهري) للخطاب المجتمعي. وتتمايز المسلمات المقدسة المطلقة (USPs) عن مجرد الافتراضات المقدرة سلفًا بثلاثة أمور:

النقل الصريح: إذ تُبلَّغ المسلمات المقدسة المطلق صراحةً على أنها قضايا بالغة الأهمية، وإنما كان هذا التبليغ الصريح لأن قبول الوصف على أنه صادق يعيد إنتاج التصور الذاتي للمجتمع في أسماع من يتماهون مع المجتمع كالأطفال مثلًا أو المتحولون حديثًا.

الرمزية: تعمل المسلمات المقدسة المطلقة، خلافًا للافتراضات المسبقة، على نحو رمزي - ترابطيًا وتذكيريًا - لا قضوي. فعبارات مثل " الكتاب المقدس كلمة الله" لا تستعمل لمحتواها القضوي (وهو محتوى متواضع غالبًا أو تافه) ولكن تستعمل لأنها تمثل على نحو فضفاض نمطًا ترابطيًا، أي

افتراضات مهمة للمجتمع. وقد لاحظ دان سبربر Dan Sperber (1975) أن الفراغ القضوي لمثل هذه العبارات الموهمة يجتذب انتباه السامعين ويحفز البحث عن الارتباطات التي قد تسلط الضوء على أهميتها. فالتعبير الجماهيري عن المسلمات المقدسة المطلقة يجعلها رموزًا فعالة قوية للمجتمع وقواعده.

التوليد: ولقلة المحتوى القضوي الملائم فمن النادر أن تولد المسلمات المقدسة المطلقة مجموعة محددة من المبادئ توليدًا منطقيًا ترشد بها أفعال المجتمع، ومع ذلك فالظن بها أنها تفعل ذلك من خلال أفراد المجتمع، فالمبادئ الإرشادية لأعمال المجتمع تعزى إلى المسلمات المقدسة المطلقة في حين أن هذه المبادئ الإرشادية في الواقع معيارية في حد ذاتها.

إن مبدأ سلطة النص المقدس يؤدي وظيفة المسلمة المقدسة المطلقة في المجتمع النصي. وقد وجدت في المجتمع الذي درسته أن سلطة السلطة الكتابية biblical authority كانت تُرَسَّخ في الأطفال بواسطة مناهج مدرسة الأحد، وفي البالغين بواسطة عملية الانتماء للكنسية. وتعزز السلطة الكتابية بالإشارة المنتظمة إلى الكتاب المقدس على أنه "كلمة الله"، ومع ذلك فإن هذه العبارة موهمة، فعندما كنت أناقش المخبرين في ذلك كانوا يردون باقتباس تميوثاوس الثانية 3: 16، واصفين الكتاب المقدس بأنه " موحى من الله" أو "وحي الله"، ومع أنهم كانوا متحيرين في معانى هذه العبارات فقد كانوا على بينة من أمرهم فيما تقتضيه، فهي تقتضي أن الله هو المؤلف النهائي للكتاب المقدس، وأن الكتاب المقدس حق، وأنه ذو سلطة. ويشير مثل هذا الكلام المبهم إلى الالتزام بسلطة الكتاب المقدس على نحو شكلي، لا دلالي.

وغالبًا ما تُنسَب سلطة النص المقدس إلى سلطة أخرى أو حدث، يُزعم استمدادها منه. وتضع مثل هذه الاستمدادات السلطة الأخرى أو الحدث منطقيًا في مرتبة أشد تأصيلًا من سلطة النص المقدس، وإن كانت من الناحية النفسية في مرتبة ثانوية، فسلطة النص المقدس هي الأساس، وأما مصادر الاستمداد المزعومة فوظيفتها تسويغ هذه الحقيقة، وتأتي القوة الحقيقية لسلطة النص المقدس من الوعي المشترك بأن انتماء المرء للمجتمع موقوف على اعتقاده في

سلطة النص، وإنما كان ذلك كذلك لأن سلطة النص المقدس هي أحد الأمور التي يفهم المجتمع بها ذاته، فمبدأ سلطة النص المقدس يقتضي أن يشعر الأفراد المنتمون إلى المجتمع النصي أو إلى التقليد المعين بأنهم يتميزون بإقرارهم سلطة النص المقدس، مباينين في ذلك غيرهم من الغرباء أو المنشقين الذين لا يقرون ما يقرون. والحاصل أن النزعة الأساسية النصية التي يتبعونها لا تصف أعمال النصيين ولكن تضع شروط هذه الأعمال وتحفزها وتسببها.

وكما يحدس كثيرون، فإن الاستمداد الظاهري لسلطة النص المقدس من حدث أو مورد آخر أكثر تأسيسًا منها هو نتيجة لسلطة النص المقدس وليس علة لهذه السلطة، فما هذا الاستمداد إلا عقلنة لسلطة هذا النص المقدس. ولهذا السبب، فإن التباينات في أوصاف الوحي المختلفة أو النظريات البديلة لسلطة النص المقدس تنحصر أهميتها بالنسبة لأفراد المجتمع النصي في المجال الأكاديمي عادة، فما دامت سلطة النص المقدس قائمة، فسيشعر الأفراد حدسيًا أن هذه التفاصيل لا تهم، ولا يجلس الناس منتبهين إلا عندما يشير التمييز السردي إلى اختلاف اجتماعي.

وقد يكون الأساس المجتمعي لمبدأ سلطة النص المقدس أحد الأسباب التي من أجلها تُعدُّ السلطة غالبًا خاصية متأصلة في النص المقدس، فمن وجهة نظر فرد من المجتمع فإن الاختلاف بين وصف الواقع وتقرير الفهم الاجتماعي المقبول طفيف. إن تجسيد السلطة الاجتماعية في نص مقدس يسوغ تقاليد المجتمع ويطبع السلوك النصي بصفته استجابة عقلانية للواقع الكوني.

مبدأ تفرُّد النص المقدس

إن الافتراض الرئيس والجوهري الثاني للتقاليد النصية هي أن نصوصها المقدسة تعد فريدة ومتميزة عن النصوص الأخرى، ويُعدُّ هذا المبدأ المحرك الاجتماعي التحفيزي الذي يقود تمييز تصنيف النصوص المقدسة بالنسبة إلى نظائرها التصنيفية. ولأن مبدأ سلطة النص المقدس يقوم بوظيفة تعريف المجتمع فإن

التمييز بين الأفراد المنتمين وغير المنتمين يتضمن تفرد النص المقدس عن سائر النصوص.

إن مبدأ تفرُّد النص المقدس principle of spiritual uniqueness يعني أن النص المقدس متميز على سائر النصوص، سواء تلك الموجودة الآن أم تلك التي قد تكتشف أو تصنع، وهذا الادعاء النصي يخلق إشكالية كبيرة، فمن الممكن دائمًا إنشاء نص مشابه تقريبًا لنص آخر على نحو تعسفي. فعلى سبيل المثال، يختلف الكتاب المقدس الخبيث[14] The Wicked Bible عن سائر نسخ الكتاب المقدس بكلمة واحدة وهي "لا" وتحديدًا في قوله: "[لا] تزن"؛ لا يمكن لنص مقدس أن يكون مختلفًا تمام الاختلاف عن سائر النصوص الأخرى. ويحاول مبدأ تفرد النص المقدس إذن أن يسقط تمييزًا اجتماعيًا على مجموعة لفظية مترابطة.

وتبلغ غالبًا الأخبار المأثورة عن النصوص المقدسة تفردها من الناحية الشكلية، ولعل قصة النشوء هي أكثر الطرق شيوعًا لإيصال فكرة تفرد النص المقدس وتسويغ سلطته، وتتخذ هذه القصص أشكالًا متعددة حتى داخل المجتمع الواحد، ولكنها تشترك قاطبةً في مقتض واحد، وهو أن النص المقدس متفرد ومميز من بين سائر النصوص بسبب ذلك الحدث المروي. وليس السبب الذي تتميز به النصوص المقدسة عن سائر النصوص هو اختلاف قصة نشوء النص المقدس من حيث تفاصيلها السردية، ولكن سبب التميز هو أن قصة النشوء تنتمي إلى نوع مختلف تمامًا عن قصص نشوء النصوص الأخرى. وبالمثل، فإن عقائد النص المقدس ونظريات الوحي وقصص الإعجاز المنسوجة حول النص المقدس جميعها تبلّغ فكرة أن النص المقدس مباين كل المباينة لسائر النصوص الأخرى.

---

(14) الكتاب المقدس الخبيث اسم أطلق على نسخة من الكتاب المقدس الذي أخطأ نساخه وحذفوا كلمة "لا" من إحدى عبارات الوصايا العشر وتحديدا من العبارة " لا تزن" فانقلبت إلى العكس، وصارت أمرًا بارتكاب الزنا. (المترجم)

وتعزز زخرفة ومعالجة مصنوعات النص المقدس مبدأ تفرد النص المقدس، فالزخرفة السخية والاستثمارات الفنية في مصنوعات النص المقدس تعمد إلى إظهار أن النصوص المقدسة فريدة في قيمتها للمجتمع. والشأن كذلك مع بعض الشعائر كالقسم على الكتاب المقدس والتناول الخاص للقرآن والانحناء أمام آدي جرانث؛ كل عمل من هذه الأعمال تدل على تفرد النص المقدس، ومن ثمَّ يعلل مبدأ تفرد النص المقدس التناول الخاص للنصوص المقدسة كونها مصنوعات أو أداءات، ولا تقتصر تأثير مثل هذه الأعمال على إظهار التوقير الذي يشعر به المشاركون تجاه نصوصهم المقدسة، ولكنها تعيد أيضًا إنتاج التقليد النصي من خلال منح مادة للتفرد النصي.

اقتباس النصوص المقدسة وتفسيرها

مهما تتعدد استعمالات الناس للنصوص المقدسة فإنهم في المقام الأول يقرؤنها، ومن المهم أن نميز بين أربعة مظاهر لنفهم كيف يقرأ النص المقدس:

1. التفسير: التفسير هو جملٍ منسوبة للنص، ويتكون التفسير من (أ) بعض المفاهيم أو الجمل و(ب) نسبة هذه المفاهيم أو الجمل إلى النص. والجمل غالبًا ما تكون أخبارًا (قضايا عن الكون) أو عظات إنشائية (أوامر بوجوب أفعال معينة أو تحريمها). وقد تكون على هيئة شبه قضوية، وفي هذه الحالة يكون غالبًا نقاش حول ماهية القضية أو ماهية الفعل المحدد المفروض. وقد تكون النسبة إلى مجموع النصوص المقدسة، كأن تقول: يقول الكتاب المقدس..."، وقد تكون النسبة إلى جزء منه كقولك: " يقول إنجيل يوحنا 3: 16..." أو قد يكون لشخص أو حدث مسجل في النص: "يقول القديس بولس..." و"لقد أظهر لنا المسيح بكذا أن كذا".

2. التفسير التقليدي: هو التقليد الذي تبلَّغ فيه الأفكار على أنها تفسيرات، أي إنها أفكار تنسب إلى نص، وفي حالات كثيرة تنقل أيضًا نقاط معينة متعلقة به، ضمنية أو صريحة، بجانب التفسير. وفي هذه الحالات يمرر

التفسير بصفته تفسيرًا متعلقًا ببعض المسائل أو الموضوعات المعينة، وقد تفرض النقاط التقليدية ذات الصلة قيدًا قويًا للغاية على الاستعمالات الاجتماعية المقبولة للتفسير التقليدي Traditional interpretation.

3. **عملية التفسير**: هي العملية العقلية لإنتاج تفسير من النص؛ إنها عملية القراءة التي تشرع في العمل عند تصور الإنسان مصنوعًا نصيًا text-artifact وتبنى رأيًا دلاليًا تجاهه، وهذا الرأي الدلالي افتراض أن بعض سمات المصنوع النصي يمكن تناولها على أنها إشارة لفظية.

4. **منهج التأويل**: تتضمن بعض التقاليد النصية - لا جميعها - أوصافًا descriptions ومناهج (توجيهية) prescriptions للعملية التفسيرية، وبصفتها أوصافًا فهي قضايا نفسانية، أي مزاعم تبين كيف يستنبط المرء المعنى من نص مقدس. وكما هو الحال في المنطق التقليدي فإن منهج التأويل من الناحية الصورية هو مزيج من الوصف والمنهج، وإن كان توظيفه الخطابي غالبًا ما يكون منهجيًا prescriptive. ولا يحتاج المرء سوى القليل من البحث ليتبين أن هذه التقاليد ليست علمية بقدر ما هي معيارية، ولا نعلم مقدار شيوع استعمال التوجيهات التأويلية ودرجة تأثيرها الفعلي على العملية التفسيرية.

والآن بعد تمييز هذه الظواهر، لنلقي نظرة على عناصر التقليد النصي.

التقاليد التفسيرية:

لكل مجتمع نصي مكتبة عقلية من التفسيرات هي جزء من ثقافته، وهذا الجزء المهم من التقليد النصي - أي التقليد التفسيري- هو المجموعة الكاملة من التفسيرات التي تتداول على أنها تفسيرات. والتقليد التفسيري لمجتمع معين هو مجموعة التفسيرات التقليدية المعروفة لأي فرد من المجتمع، ولا تحتاج المكتبة العقلية أن تكون بأكملها حاضرة لكل فرد من أفراد المجتمع، وهي ليست كذلك بالفعل، فهناك دائمًا مكان للاختلافات الفردية، ولكن ما يتشاركه الأفراد هو توقع مشاركة بعض مجموعات التفسيرات التقليدية والاحترام للسلطة المشتركة.

والحق أنه ليست كل التفسيرات ناشئة عن ممارسة التفسير لقراءة فعليه للنص المقدس، ومن هذا الباب تفسيرًا لاحظته عندما كنت مشاركًا في مدارس الأحد؛ كان التفسير قضية مستنبطة في الأصل من مجادلة لاهوتية وبعد مرور عدة قرون صارت تنسب إلى فقرات الكتاب المقدس. في تلك الحالة، لم يكن التقليد التفسيري المتداول نتاج أي عملية تفسيرية ولكنه تسويغ لقضية قد أسست بالفعل على أسس أخرى. (وأسمع أحيانًا علماء المسيحية يشيرون إلى مثل هذه التسويغات على أنها تفسيرات الإسقاطات الذاتية eisagesis - أي "قراءة من داخل النص" - في مقابل ما يعرف بتفسير قصد المؤلف exegesis)[15]. وقد رأيت في حياتي مذاهب كثيرة في العقائد والأعمال تنسب إلى الكتاب المقدس، ولعل أعجبها تمارين الأيروبك الرياضية وإعادة التدوير، وهي تنسب وكأنها من السنن الأصيلة التي تغاضى الناس عنها أحقابًا متطاولة.

العلمية التفسيرية

يُظن في بعض الأحيان أن النصيين يستمدون تفسيراتهم من عمليات تفسيرية، وبناء على ذلك تعلل الاختلافات في المعتقدات والأفعال باختلاف المنهج الذي يتخذه القراء لتفسير النص المقدس، ولكن، كما يحدث غالبًا في التحليل الاجتماعي والنفسي، فإن فهمنا الحدسي يعمل على نحو ارتجاعي.

فإذا وضع إنسان نصوص مقدسة في موازاة تفسيراتها المزعومة سيتبين

(15) المشهور بين علماء تفسير الكتاب المقدس في التفريق بين تفسير الإسقاط الذاتي eisagesis وتفسير قصد المؤلف exegesis هو أن الأخير هو تفسير شرعي يقرأ فيه النص من الخارج بهدف معرفة ما قصد المؤلف أو المؤلفون تبليغه لنا. أما تفسير الإسقاط الذاتي فهو قراءة من داخل النص ترمي إلى الوصول إلى ما يتشوّف إليه المفسر أو يفكر فيه، فهو تفسير يعبر عن الأفكار الذاتية الخاصة والعقائد المسبقة للمفسر ولا يعني كثيرًا بالبحث عن قصد المؤلف أو معنى النص في ذاته. وعلى هذا التفريق اعتراضات. (المترجم)
راجع:
Williams, J. G. (1973). Exegesis-Eisegesis: Is There a Difference? Theology Today, 30(3), 218-227. https://doi.org/10.1177/004057367303000302

بسرعة عدم وجود عملية استنباطية يمكن بها إنتاج الثاني من الأول. ويسرد الجدول 10,1 بعض تفسيرات المسيحيين الإنجيليين التي لاحظتها أثناء مشاهدتي للأحداث الكنسية، وقد وضعت بإزاء كل تفسير النصّ المنسوب إليه ذلك التفسير[16].

جدول 1.10 بعض تفسيرات الكتاب المقدس

النسبة إلى الكتاب المقدس	القضية
1) لا تقتل	يحرم علينا قتل [الناس إلا في حالة الدفاع عن النفس أو في الخدمة العسكرية]
2) المسيح اهتم لأمر الفقراء	يجب أن نهتم لأمر الفقراء
3) لا تأكل مما ذبح للأصنام إذا كان في ذلك تعثر أخيك	يحرم شرب الخمر إذا أفضى إلى غضب أخ مسيحي

تأمل القواعد المطلوبة لتحويل نصوص الكتاب المقدس إلى تفسيراتها المرصودة.

1. لا تقتل. ← يحرم قتل [الناس إلا في الدفاع عن النفس أو في الخدمة العسكرية].

من السهل أن ندرك كيف يمكن للمرء أن يستل عبارة "يحرم قتل" من قوله: "لا تقتل". وفي الواقعة التي حضرتها، فسر الواعظ هذه القاعدة بصيغة جماعية، تنطبق على نفسه وعلى جمهوره، جاعلًا إياها "يحرم علينا أن نقتل".

الاستدلال التفسيري الوحيد هنا هو افتراض أن القارئ أحد أفراد الجمهور المستهدف للنص؛ شخص موجه إليه الكلام بضمير المخاطب " أنت"، ومع ذلك فالقراء لا يقدسون يوم السبت وهو أمر مسطر في نفس المقطع[17].

(16) تُعزى العديد من التفسيرات إلى أكثر من فقرة واحدة، على الرغم من ندرة انتظام كل تلك المقاطع الداعمة لفكرة معينة معًا. وينبه على أن احتمالات تفسير النص لا ينضب معينها، فمن الممكن دائمًا لأي تفسير معين أن يُعزَّز بمقطع آخر إذا أمكن إنشاء صلة ما.

(17) النهي عن القتل جاء في الوصية السادسة من الوصايا العشر المذكورة في سفر الخروج في

2. المسيح اهتم لأمر الفقراء. يجب أن نهتم لأمر الفقراء.

نجد هنا أن النص "المسيح اهتم لأمر الفقراء" هو إخبار وليس إنشاء، ولكي يصح أن نستنبط منها "يجب أن نهتم لأمر الفقراء" فلابد من وجود قاعدة أصولية مثل: "يجب الاقتداء بأفعال المسيح"، ولكن القول بهذه القاعدة الأصولية يضع مشكلات كثيرة، إذ إن المسيحيين لا يبتغون في الواقع الاقتداء بمعظم أفعال المسيح.

3. لا تأكل مما ذبح للأصنام إذا أفضى ذلك إلى تعثر أخيك. يحرم شرب الخمر إذا أفضى إلى غضب أخ مسيحي.

يقدم هذا المثال الثالث نوع المجاز ذي الأهمية الكبرى لتفسير النص المقدس، وتكمن المشكلة هنا في أن أي عملية تفسيرية قادرة على هذه التحولات لابد أن تولّد أيضًا كثيرًا من التفسيرات الأخرى الإبداعية المتساوية، ولو كانت لأشد الفقرات ابتذالًا. ولا شك في وجود كثير من التفسيرات الإبداعية في تاريخ المسيحية وغيرها من التقاليد النصية، ولكن من الصعب أن نرى كيف يمكن لأي عملية مرنة بما يكفي لتوليد التفسيرات أن تقتصر على توليد ما نعرفه وحسب من التفسيرات الإبداعية، فإذا كانت هذه التفسيرات مخرجات مطردة لعلميات استدلالية معينة فأنى لها أن تقصر عن إنتاج عشرات الآلاف من التفسيرات الشاذة؟

توضح هذه الأمثلة المشكلة العامة: لم يثبت قط وجود ارتباط منهجي بين نصوص مقدسة لأي تقليد مع تفسيراتها المزعومة، غاية ما هنالك أن الباحثين قد وجدوا في مجتمعات قواعد تأويلية توجيهية تتبع في بعض الأحيان. أما المزاعم بوجود مجتمعات كبيرة تستعمل فعليًا عمليات تفسيرية ممنهجة لقراءة

العهد القديم، وقبلها، وتحديدا في الوصية الرابعة، الأمر بتقديس يوم السبت، وهو ما أشار إليه المؤلف. (المترجم)

نصوصها المقدسة فتستند إلى القليل من الدعم التجريبي. فالتأويل المنهجي أو العملية التفسيرية المنتظمة المطردة مقيدة للغاية بالنسبة إلى مقتضيات الحياة في المجتمع النصي.

وقد يتساءل الواحد منا أينخرط المجتمع النصي حقًا في تفسير النص المقدس مطلقًا؟ إن النصيين يقرؤون نصوصهم المقدسة بلا ريب وهم متحمسون لربط هذه النصوص بحياتهم ولكن ما نراه ليس التفسير ولكن تطبيق لسلطة النص المقدس.

تطبيق سلطة النص المقدس

تطبيق سلطة النص المقدس هو تأسيس الاعتقاد والعمل منطقيًا وخطابيًا من النصوص المقدسة، ويتطلب إقامة علاقة تعدية transitivity بين النص المقدس وفكر أفراد المجتمع عن أي شيء في العالم، وبالتعدية تمتد السلطة المعيارية للنص المقدس لتستوعب معتقدات الناس وأعمالهم.

إن ما يفعله قرّاء الكتاب المقدس في الواقع هو أنهم يبحثون عن الارتباطات المناسبة بين نص الكتاب المقدس ومعتقداتهم وأعمالهم (راجع: Bielo, 2009). وذلك الهدف وحده -أي البحث عن الارتباط الملائم بالنص، لا "معنى" النص- هو الذي يبني تطبيقهم الواقع لقراءة الكتاب المقدس. وأيما كانت حدود الانتباه، فإن الطريق الوحيدة لإقامة هذا الارتباط - سواء في الأدب أو الوعظ أو المناقشة أو حتى في القراءة الشخصية - هو تقييد أحد جوانب البحث، فإما أن تنطلق من بعض النصوص المقدسة المحددة إلى الحياة أو من جزء محدد من الحياة إلى لنص المقدس، ولكل اتجاه افتراضاته الخاصة ومتطلباته.

الدراسة النصية

إن الغرض من الدراسة النصية إقامة علاقة بين بعض النصوص وحياة أفراد

المجتمع. وفي المجتمع الذي كنت أدرسه، كانت هذه العملية تبدأ غالبًا باختيار نص مقدس للقراءة أو المدارسة.

وكان الأمر في مجموعة مدارسة الكتاب المقدس التي راقبتها أن المشاركين يتناوبون تقديم اقتراحات تفسيرية؛ قراءة محددة لفقرة من الكتاب المقدس واقتراح لما يمكن أن يستنبط منها ليتفكر فيه الآخرون. فيبدأ المشاركون بقراءة جزء من الفقرة بصوت عال، آخذين في الحسبان تنغيم الصوت والتشديد على مقاطع صوتية بما يقتضيه فهمهم المقترح، وربما اعتمدوا على نصوص أخرى (من هامش الكتاب) أو ترجمة بديلة (إصدارات أخرى للكتاب المقدس) للمتغيرات، ولا تُفهم هذه المتغيرات على أنها بدائل حقيقية - أي مجموعات منفصلة يجب اختيار قراءة واحدة منها - ولكنها تؤخذ على أنها طائفة من القراءات الاختيارية لعبارات مختلفة يمكن لأي توليفة اختيارية منها أن تشكل النص المقدس قيد الدارسة، وحتى عندما يقتصر النظر على نص واحد من الكتاب المقدس، فإن النطاق الدلالي للكلمات ومبهمات الصيغة النحوية يفسحان المجال لقراءات مختلفة، ومن الممكن أن تُقرأ معظم النصوص بطرق عدة، وكثيرًا ما تستفيد التقاليد النصية من هذه المرونة.

ويتبع عرض القراء المقترحة غالبًا مناقشة تتضمن نوعين من الاعتبارات: (أ) المقارنة مع النصوص أو العقائد الكتابية الأخرى و(ب) الحكايات من وسائل الإعلام أو خبرات المشاركين التي تشرح قابلية القراءة المقترحة للتطبيق العملي. أما المقارنة مع الفقرات أو العقائد الكتابية الأخرى فتنتج من توقع ضمني للعقلانية، فالاتساق دعم، وعدم الاتساق اعتراض، وأما قابلية التطبيق العملي فهو أقل شأنًا من ناحية الاعتبار ولكن يُرى مع ذلك على أنه مهم. وفي أفضل الأحوال، بل في معظم الأحوال، تختتم المدارسة بفكرة أو فكرتين من الارتباط المناسب بين النص المقدس والمسائل المهمة لدى القراء التي تشكل نقطة الانطلاق للدراسة الموضوعية.

إن الغرض من الدراسة الموضوعية إقامة ارتباط ملائم بين بعض الاهتمامات في حياة أفراد المجتمع وأي نص مقدس، وتتجلى بنية وديناميكية الدراسات الموضوعية بوضوح عندما تنفذها الجماعات.

تبدأ الدراسات الموضوعية عند المسيحيين الإنجيليين باقتراح موضوع أو مسألة ما، ثم يُدعى المشاركون في مدارسة الكتاب المقدس أو مدرسة الأحد إلى اعتبار ما الذي قد يقوله الكتاب المقدس فيما يتعلق بهذا الموضوع. ويُعدّ الكتاب المقدس، بطريقة لافتة للنظر، مرجعًا مفتوحًا للحديث عن أي موضوع، فلا توجد قيود مسبقة على الفقرات التي قد تتصل بموضوع عام، والأصل المفترض أن الكتاب المقدس صالح أبدًا للحديث عن أي موضوع عصري تقريبًا، ولا وجود أيضًا للقيود على نوع الارتباط الذي قد يُحدد بين النص والموضوع، فقد يكون مصادفة مفردات أو ملائمة موضوعية أو تشابه في الموقف أو تعميم لمبدأ؛ يمكن الاستشهاد بأي نوع من ذلك.

ومع بدء المناقشة، يقترح المشاركون فقرات متنوعة من الكتاب المقدس، ومع كل اقتراح إشارات تدل على صلة النص بالموضوع المطروح، وإذا انتهى أحد المشاركين من تقديم اقتراحه، قدم المشاركون الآخرون وقد لا يقدم أحد شيئًا، بحسب ما يستلزمه الاقتراح تجاه الموضوع المطروح. وتقدم نفس ذات المعايير - الاتساق مع فقرات أو عقائد الكتاب المقدس الأخرى، وقابلية التطبيق العملي لما يستلزمه الاقتراح - لتأييد الارتباط المقترح أو للاعتراض عليه، ويندر في مثل هذه السياقات أن يُرفض ارتباط نصي مقترح على أساس سياق نص كتابي أو لأن الفقرة تعالج موضوعًا آخر. وفي أفضل الأحوال، تختتم الدراسة الموضوعية "بتطبيقات" لطائفة متنوعة من النصوص المقدسة للموضوع قيد الدراسة.

إن ما يوصف غالبًا على أنه تفسير نصي هو في الحقيقة عملية بحث لا يسترشد المرء فيها بالتفسير -اكتشاف "المعنى" المراد من النص- ولكن بالمتطلبات المنطقية والعملية التي تربط النص المقدس بالحياة.

إن العملية التفسيرية - سواء انطلقت من نص أو أمر حياتي - هي عملية بحث متزامن في مجالين: القراءات الممكنة للنص المقدس والمقتضيات المقترحة المسموح بها في الحياة الواقعية، فهي عملية مدفوعة بالملائمة شأنها شأن سائر جهودنا التواصلية (Sperber & Wilson, 1995). ولأن العملية التفسيرية تتوجه نحو نص سلطوي، فإن القراء يبحثون حدسيًا عن صلته الدلالية بحياتهم، ولهذا السبب لا توضع تعليمات إجرائية خاصة للشروع في تفسير الكتاب المقدس، بل هي مجرد قراءة عادية. وعند من هم أقل تعليمًا، قد تبدو أنواع أخرى من الصلات - كفاعلية النص المقدس في الشفاء - واضحة بنفس القدر.

إن غاية البحث إقامة التعدية transitivity بين النص المقدس والحياة، بحيث ترتبط القراءة بمسار عمل مقبول اجتماعيًا. ولا يحتاج الفرد إلى رابط محدد لإقامة هذا الارتباط بين النص وحياته، بل يكفي وجود أي رابط بين النص والمسألة التي تشغل باله (بالقوة أو بالفعل) فقد يكون الربط لفظيًا أو منطقيًا أو تشابهيًا وأشباه ذلك؛ القيد الرئيس هنا ليس على الربط بالنص المقدس ولكن على ما يقتضيه هذا الربط[18].

وتواجه المقترحات التفسيرية توقعات ضمنية حول أنواع الأشياء التي قد

(18) إن قيد المقتضيات المقبولة هو الذي يمنع في النهاية أي انتشار للتأويل الممنهج prescribed hermeneutics، فإذا التزم الناس بالتأويلات الممنهجة، فسيجب عليهم (أ) رفض التفسيرات المقبولة التي لم تتأسس على القواعد المنهجية - وهو شيء رأيته يحدث أحيانًا في الأعمال المكتوبة ولكن لم أشهده قط في التفاعل الاجتماعي العادي - و(ب) اعتماد تفسيرات غير مقبولة اجتماعيًا لمجرد أنها نتاج التأويل الممنهج. ونفس هذه الاعتبارات تجعل من غير المحتمل أن يعتمد أي مجتمع كبير على عملية تفسيرية تضع حدودًا على مطلق البحث.

يأمر بها الكتاب المقدس، وقد كان من أمر المجتمع الذي درسته، أنهم يتوقعون في هذه المقترحات، كي تكتسب معقوليتها، أن تكون مؤدبة مهذبة اجتماعيًا، ومصدقة للمعتقدات التقليدية، وأن لا تقتضي أمورًا غير عملية على نحو بين، بل إنهم يتوقعون أن لا تقتضي أي شيء يهدد أسلوب الحياة الأمريكي للطبقة الوسطى تهديدًا صريحًا، فإذا تعارضت تلك المقتضيات المقترحة مع السلوك المقبول فسيرفضها المشاركون، وتأتي مثل هذه الاستجابة غالبًا (في البيئات الاجتماعية، على أي حال) في صورة تجاهل للاقتراح المسيء، كأن يقابل بالصمت ثم بعد لحظة من التوقف تستمر المناقشة.

إن التعدية Transitivity هي الشرعية الناشئة عن الارتباطات الملائمة للمقتضيات المقبولة، وذلك هو الأساس المنطقي للسلطة الذي به تتعدى سلطة النص إلى فكرة أو فعل معين. وما أن تُقبل التعدية حتى تُعدُّ الفكرة أو الفعل "تعليمًا" للنص المقدس وتضاف إلى التقليد التفسيري. فالتعدية هي العامل الأساسي في إنجاح النزعة النصية، إذ تمكن سلطة النص المقدس من أن تتعدى إلى ما هو أبعد من محتوياته الحرفية، فتمكن النصوص المقدسة من أن تتصل بمواقف مختلفة كل الاختلاف عن تلك التي قصدتها النصوص في الأصل، وأعتقد أنها إحدى السمات التي جعلت الانتشار التاريخي للتقاليد الكتابية ممكنًا.

الخاتمـــة

جاء التاريخ مع اختراع الكتابة، فما الزمن التاريخي إلا قصة للتدوين المستمر للتواصل الإنساني؛ فالإيصالات والعقود والسجلات والقصص والرسائل والبيانات والدساتير والمواقع الإلكترونية، وحتى الموت له شهادة مكتوبة. وفي الجملة يمكن فهم النزعة النصية على أنها فكرة تنظيم المجتمع حول نص ذي سلطة. ومن هذا المنظور، فإن التاريخ الديني وأنواعًا أخرى كثيرة من المجتمعات تنجذب باستمرار نحو هذه البنية الهيكلية؛ لماذا؟ أرى أن هناك ثلاثة عوامل تجعل من النزعة النصية شكلًا من أشكال الثقافة ناجحًا نجاحًا خاصًا.

أولًا وقبل كل شيء: يبدو أن الناس يستصعبون التعرف على مقتضيات السلطة النصية. فاقتراح تولية شخص سلطة (أو الموافقة عليها) يثير على الفور إنذارًا؛ مخاوف مما قد يفعله هذا الشخص بهذه السلطة. وعلى خلاف ذلك، يبدو النص غير ضار، إذ ليس للنص دوافع خفية ولا أجندة سرية وكل ما يقوله معروف مسبقًا، ولذلك تبدو نسبة السلطة إلى النص أمرًا محايدًا. والحق أن إمكانية قراءة النص بطرق مختلفة تعني أنه من الأسهل غالبًا للأطراف المعنية أن يتفقوا على كلام فضفاض معين من أن يتفقوا على فكرة أو قضية محددة، ويتضح ذلك بجلاء في مجادلات الكلام الفضفاض الذي هو من اختصاص خبراء القانون وكتّاب الخطابات. فلا تطلق السلطة النصية نفس علامات الإنذار الإدراكية والعاطفية كما تفعل السلطة البشرية، ويبدي الناس تسليمًا عن طيب خاطر للسلطة النصية بخلاف السلطة البشرية.

ثانيًا: تتميز السلطة النصية بأنها تقترن بتصور معمّر لنصها. فالنص إذا عمّر في استعماله أعطى شعورًا بالاستمرارية المؤسسية والاتساق المؤسسي، محدثًا ميلًا إلى تقديسه بسلطة الأجداد. وقد يُرى استمرار ملاءمة مثل هذا النص بعد ذلك على أنه دلالة على أصله الإلهي أو طبيعته الأزلية. والحاصل أن استمرار ملاءمة النص القديم يخلق استمالة خطابية قوية.

ولهذه الاستمرارية المتصورة أهمية وظيفية أخرى؛ ذلك أن القدرة على التكيف، سواء للكائن الحي أو للمؤسسة، تتطلب الصلابة والمرونة، ولكي تتكيف أي منظمة فلابد أن ينالها التغير وأن تظل هي هي في الوقت ذاته، فلابد من الحفاظ على جزء منها لتكون بمنزلة المحور الذي تحور حوله التغييرات. وعندما يكون الجزء الذي يجب أن يصان هو حس المجتمع بهويته تكون الاستمرارية المتصورة هي الاستمرارية المتحققة. ومن ثمَّ فإن الحفاظ الظاهر للنصوص هو في الواقع جزء مهم من التقليد النصي.

ويُعدّ الحفاظ الفعلي للنص أقل كثيرًا من حيث الأهمية من الحفظ المتصور، وفي الواقع قد توجد مرونة بين مفهوم النص text-concept ومصنوعات

النص text-artifacts التي تشكل امتداده، كما في حالة الكتاب المقدس. وقد يكون الحفاظ على مبدأ سلطة النص المقدس بمنزلة النطاق الذي تسمح فيه تطبيق السلطة النصية بالتكييف الشامل مع الأزمنة والأحوال المختلفة. وهكذا يبدو النص وسلطته جزءًا من تقليد قديم على الرغم من أن المقتضيات الفعلية لسلطته النصية تكيفية للغاية.

وأرى أن هذه القدرة على التكيف حقيقة مهمة للاعتبار عند فهم انتشار تقاليد النص المقدس. فعلى الرغم من أن قصة الكتاب المقدس تروى عادة على أنها قصة تقليد واحد مستمر وواسع الانتشار فإن تاريخ الكتاب المقدس كان دائمًا تاريخ مجتمع من المجتمعات المحلية التي كيَّفت طرازها الخاص من الكتاب المقدس مع ظروفها المحلية. والأمر الذي تتشاركه كثير من المجتمعات حقًا هو نطاق الكتاب المقدس للتكيف، فالكتاب المقدس يحتفظ بسلطته (من حيث المبدأ)، في حين تتغير مقتضياته على حياة القراء (من حيث التطبيق) بما يتناسب مع الأحوال المحلية.

وأخيرًا، علينا ألا ننسى أن النصوص المقدسة قد تكون عاملًا مساعدًا قويًا للغاية للتأمل والنضج الفردي. فمحاولة التعبير عن الملاحظات والتحذيرات والإرشادات لنص أجنبي بأحوال المرء الخاصة وبمنظوره الخاص يولّد غالبًا استنتاجات تصير بفضل أخذها لما في عقل الإنسان في اتجاهات جديدة= أدوات نافعة للنظر والتأمل، بغض النظر عن كيفية حدوث ذلك. ومن الراجح أن تفضي مقارنة المرء بين المنظور الأجنبي ومنظوره الخاص إلى ملاحظات وآراء جديدة.

وفي العموم النصوص المقدسة أدب عظيم حقًا. وكثيرًا ما أسأل نفسي عندما أضع في الاعتبار قوة العمليات المؤسسية التي أوضحناها ههنا: هل يمكن لكتاب دليل الهاتف القديم أن يصير بطريقة ما في منزلة النص المقدس؟ أعتقد أن الإجابة: لا، ذلك أن النصوص المقدسة التي نراها اليوم أعمال ذات نفاسة أصيلة في حد ذاتها، ولا يرجع تأثيرها إلى المؤسسات التي تروج لها وحسب، ولكن إلى رفعتها الأدبية أيضًا.

أسئلة لمزيد من البحث

1. هل يستنتج المشاركون في المجتمعات النصية حدسيًا أن مجتمعاتهم تتحدد معالمها بالاعتراف بالسلطة النصية؟
2. هل توجد حالات واضحة لمجتمع معين يتصرف على أساس سلطة نصه المقدس، حيث تكون كل الاعتبارات الأخرى -العملية والاجتماعية والأخلاقية- خلاف هذه السلطة؟
3. إذا اعتبارنا المتغيرات المحتملة أو الفعلية في قصص نشوء النصوص المقدسة، هل يعد أتباع النص المتغيرات المتعلقة بتفرد النص المقدس أهم من الأنواع الأخرى من المتغيرات؟
4. هل تختلف أداء النصوص المقدسة عن أداء النصوص غير المقدسة أكثر مما تختلف به أداء النصوص غير المقدسة عن بعضها؟
5. هل يعد أتباع النص نصهم المقدس متميزًا عن الأعمال الأدبية الأخرى أكثر من تميز الأعمال الأدبية الأخرى عن بعضها؟
6. هل تمتلك المجتمعات النصية آليات لحل التنافر الإدراكي الذي يحدث عندما يكتشف القراء أن ما يقوله الكتاب المقدس يختلف عما يطبقه المجتمع معياريًا؟
7. في المجتمعات النصية حيث يعدّ المصنوع النصي المقدس رسميًا (أي في العقيدة الرسمية) مجرد مصنوع، هل يميل المشاركون مع ذلك إلى تصور أن المصنوع النصي المقدس في واقع الأمر متميز وخاص أكثر من المصنوعات النصية الأخرى؟

Bateson, G. (1979). *Mind and nature: A necessary unity*. New York: Dutton.

Bielo, J. S. (2009). *Words upon the Word: An ethnography of evangelical group Bible study*. New York: New York University Press.

Fieser, J., & Powers, J. (1998). *Scriptures of the world's religions*. Boston: McGraw Hill.

Floridi, L. (2011). *The philosophy of information*. Oxford: Oxford University Press.

Geertz, C. (1972). Deep play: Notes on the Balinese cockfight. *Daedalus, 101*(1), 1- 37.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

Gregor, W. (1881). *Notes on the folk- lore of the north- east of Scotland*. London: Pub. for the Folk-lore society by E. Stock.

Hayward, L. H. (1938). Shropshire folklore of yesterday and to- day. *Folklore, 49*(3), 223-243.

Keller, E. (2005). *The road to clarity: Seventh- Day Adventism in Madagascar*. New York: Palgrave Macmillan.

Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Levering, M. (1989). Rethinking scripture. In M. Levering (Ed.), *Rethinking scripture: Essays from a comparative* perspective (pp. 1- 17).. Albany: State University of New York.

Malley, B. (2004). *How the Bible works: An anthropological study of evangelical Biblicism*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Malley, B. (2006). The Bible in British folklore. *Postscripts, 2*(2- 3), 241- 272.

Malley, B. (2011). Biblical authority: A social scientist's perspective. In C. Bovell (Ed.), *Interdisciplinary perspectives on the authority of scripture: Historical, Biblical, and theoretical perspectives* (pp. 303- 322). Eugene, OR: Pickwick.

Malley, B. (2015). The Bible in North American folklore. In V. L. Wimbush (Ed.), *Scripturalizing the human: The written as the political* (pp. 34- 77). New York: Routledge.

McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Owen, E. (1896). *Welsh folk- lore: A collection of the folk- tales and legends of North Wales; being the prize essay of the national Eisteddfod, 1887*. Oswestry and Wrexham, UK: Woodall.

Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Ricoeur, P. (1971). The model of the text: Meaningful action considered as a text. *Social Research, 38*, 529- 562.

Shannon, C. E., & Weaver, W. (1948). *The mathematical theory of communication*. Urbana: University of Illinois Press.

Silverstein, M., & Urban, G. (1996). The natural history of discourse. In M. Silverstein & G. Urban (Eds.), *Natural histories of discourse* (pp. 1- 20).. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, W. C. (1993). *What is scripture? A comparative approach*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Sperber, D. (1975). *Rethinking symbolism* (A. L. Morton, Trans.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Sperber, D. (1985). *On anthropological knowledge: Three essays*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Sperber, D. (1996). *Explaining culture: A naturalistic approach*. Oxford: Blackwell.

Sperber, D., & Wilson, D. (1995). *Relevance: Communication and cognition* (2nd ed.). Oxford: Blackwell.

Wilson, A. (1991). *World scripture: A comparative anthology of sacred texts*. New York: Paragon House.

Winternitz, M., & Müller, F. M. (1879- 1910). *Sacred books of the East*. Oxford: Clarendon Press.

الفصل الحادي عشر

الأشياء الخاصّة

تايلر إس. جرينواي

المقدمـــة

تعد المياه المقدسة والقربان المقدس في التقليد المسيحي الأرثوذكسي من الأشياء[1] الخاصة special objects، ويتعامل القساوسة الأرثوذكس مع العنصرين بعناية خاصة مراعين الطبائع التي يتميز بها كل منهما، فطريقة استعمال القساوسة للماء المقدس تختلف عن طريقة استعمال الخمر والخبز في القربان المقدس، فقد ينضح القس الماء المقدس على المنتمين إلى الكنسية، ولكنه لا يفعل ذلك أبدًا مستعملاً نبيذ القربان المقدس. وفي الواقع، تكتسب الأشياء التي تلامس الخبز والنبيذ، ككأس القربان الذي يحمل النبيذ والطبق الذي يوضع فيه الخبز، قداسة بحيث يمتنع استعمالهما لأي أغراض أخرى، وإذا سقط الكأس أو الطبق على سجادة أو لامس قطعة من ملابس فلابد أن يحرق هذا الجزء الملموس، وتصير بعض الأشياء القريبة من الكأس أو الطبق مقدسة ولو لم تتلامس مع الكأس أو الطبق. ويتطلب القربان المقدس عناصر أخرى، كالمذبح الذي يكرس عادة مع مبنى الكنيسة، والأنتيميشن antimension وهو قطعة قماش باركها الأسقف وتحتوي على أثر مقدس، وكل ذلك لا ينطبق على الماء المقدس.

يعتقد الناس من مختلف الثقافات والتقاليد الدينية في أشياء يعدُّونها مقدسة أو خاصة، ويعاملونها معاملة تختلف عن معاملة الأشياء الأخرى، وإن بدت

(1) المقصود بالأشياء في هذا الفصل كل ما هو غير متحرك بالإرادة وذلك يشمل الجمادات والنباتات والمصنوعات. (المترجم)

متشابهة وتؤدي الوظيفة ذاتها. فقد يبدو النص المقدس كأي كتاب، ولكن العناية التي تبذل له لا تنالها الكتب الأخرى. وهكذا لا تستعمل المياه المقدسة إلا في ظروف خاصة ولا تتناول بنفس الطريقة التي تتناول بها المياه العادية.

لماذا؟ ما الذي يجعل هذه الأشياء أشياء خاصة، ولماذا يتعامل معها تعاملًا مختلفًا عن سائر الأشياء العادية التي قد تشبهها؟ تتصف بعض هذه الأشياء الخاصة بذلك لأنها كانت كذلك منذ مئات أو آلاف السنين، فتاريخها يشير إلى أن طريقة التعامل معها تكون على نحو مختلف عن سائر الأشياء الأخرى. ومن الأشياء الخاصة ما اكتسبت صفة الخصوصية من جماعة من الناس عدُّوها كذلك، وتملي الضغوط الاجتماعية التعامل بعناية خاصة مع هذه الأشياء، ويظل الأمر قائمًا ما دامت الجماعة تحافظ على هذه المعتقدات. ولا جرم أن العوامل التاريخية أو الاجتماعية مهمة لفهم سبب كون بعض الأشياء خاصة وبعضها عاديًا، ولكن ماذا لو وجدت عوامل أخرى تتوقع أيضًا - وربما على نحو أفضل - باحتمالية كون الشيء خاصًا؟ هل يمكن لعلم الإدراك تحديد المتغيرات التي تتوقع أن شيئًا ما سيُعدُّ خاصًا، أو تخبرنا كيف سيتعامل الناس مع الأشياء الخاصة على نحو مختلف عن الأشياء العادية؟ وإذا كان الحال كذلك، فما لوازم ذلك؟ أيمكننا تحديد الأنماط الثقافية الشاملة على أساس الإدراك الطبيعي والانحرافات الثقافية عن هذه الأنماط؟

يتناول هذا الفصل الدراسات الحالية التي تفحصت العمليات الإدراكية المتعلقة بالأشياء الخاصة وذلك بتقصي الإجابات على ثلاثة أسئلة: (أ) ما هي الأشياء الخاصة؟ و(ب) من أين تأتي؟ و(ج) ماذا تفعل؟ إن البحث التجريبي الذي يتفحص إجابات هذه الأسئلة محدود، وفي هذا الفصل ملخص للمتاح منه، مع ربط ذلك بنتائج الأبحاث من المجالات المتعلقة بعلم الدين الإدراكي (CSR)، ثم يختتم الفصل باقتراح طرق للبحث التجريبي المستقبلي[2].

(2) لا يشتغل هذا الفصل السؤال الوجودي للأشياء المذكورة: أتوجد في الواقع أم لا؟ ولكن

تتطلب الأشياء الخاصة تعريفًا، فما هو الشيء الخاص، وعلى نفس القدر من الأهمية، ما هو الشيء غير الخاص؟ يتقرر بالنظر إلى الأديان جملةً وجود عدة احتمالات، أحد تلك الاحتمالات المرشحة ما نجده في حالة التمثال الذهبي الذي صنع ليضاهي كائنًا إلهيًا والذي يعبر عن حضور إله أو يجسده، ويعبده الكثيرون، ويهتم به قادة رجال الدين. ما الذي جعل هذا الشيء - أي الهيئة الذهبية نفسها - شيئًا خاصًا، وهل يمكن أن يفقد صفاته الخاصة ليصير عاديًا أو مدنسًا؟

ويقل وضوح خصوصية الأشياء الأخرى، فماذا عن الهيكل الذي يحوي هذا المعبود؟ وماذا عن المنطقة المحيطة، أراضي المعبد أو البحيرات أو البرك الخاصة أو غيرها من المعالم التي يسافر إليها الحجاج لتقديم الأضاحي وجمع الآثار المقدسة؟ وماذا عن تلك الأضاحي أو الآثار المقدسة، والنصوص التي تحدد لأتباعها المتدينين كيفية أداء هذه الأنشطة؟ هل تعدُّ جميع نسخ هذا النص خاصة أم تلك الخاصة بالقائد الديني وحسب؟ وهل يحتاج القادة الدينيون إلى أداء أفعال خاصة لتكتسب هذه الأشياء خصوصيتها، أم أن الاتصال بالقائد الديني كافٍ في حد ذاته؟ وماذا عن الأشياء العادية المستخدمة في الشعائر الدينية الخاصة؟ إذا كان من الوارد أن تتحول تلك الأشياء العادية إلى أشياء خاصة فمتى يكون كذلك؟ تكثر الإجابات المحتملة على هذه الأسئلة، ويسعى القسم التالي (انظر: "الأشياء والفاعلون") إلى الإجابة عنها من خلال تحديد وفحص الأشياء الخاصة، ونشرع بفحص الإدراك المستعمل في التمييز بين "الأشياء" و"الفاعلين".

والأهم من ذلك أننا سنتناول هذه الأسئلة من منظور علم الدين الإدراكي،

يشتغل بكونها تتصور ويتعامل معها على هذا النحو. ومن ثمَّ فإنني عندما أفكر في كيف ولماذا ومتى تعد الأشياء خاصة، فإني أعني: كما هو في اعتقاد المؤمنين، ولكن طلبا للاقتصاد اللغوي، لا أدرج مثل هذه التوضيحات.

وإن كنا نقر بأهمية وتأثير تاريخ الشيء الخاص والمعتقدات الاجتماعية والثقافية المنسوجة حوله على الطريقة التي يتعامل بها الناس مع الأشياء الخاصة، ولكننا سنعتبر في الفصل الحالي كيفية تأثير الإدراك وتقييده للمعتقدات المتعلقة بالأشياء الخاصة. والمعول في هذا الاعتبار على أعمال العلماء الذين أثبتوا أن البنية الإدراكية الطبيعية المتطورة للعقل البشري ينتج عنها تكوين معتقدات معينة أو ضروب من المعتقدات في مختلف الثقافات (انظر على سبيل المثال: (Sperber & Hirschfeld, 2004; Barrett, 2011; Boyer, 2001; McCauley, 2011، وكذلك تنتج جوانب معينة من هذا الإدراك أنماطًا شائعة بين التقاليد الدينية تتجلى في معتقدات عن الكائنات الخارقة والشعائر وأصول نشأة الكون والموت وما بعد الحياة وربما أيضًا الأشياء الخاصة. وعلى وجه التحديد، يتناول هذا الفصل (انظر "الأشياء العادية والخاصة") (أ) الأشياء ذات الخصائص المخالفة للحدس counterintuitive properties و(ب) الأشياء ذات التأثيرات السببية المخالفة للتخطيط التنظيمي counterschematic causal effects، باعتبارهما وسيلتين للتمييز بين الأشياء العادية والخاصة.

الأشياء والفاعلون

نحتاج قبل أن نتمكن من التمييز بين الأشياء العادية والخاصة إلى توضيح ثلاثة أمور: (أ) التمييز بين الأشياء وغير الأشياء، أي الفاعلين، و(ب) الوسائل التي يستعملها البشر في هذا التمييز، و(ج) مقتضيات هذا التمييز.

إن التعرف على الأشياء أمر يسير في العادة، فالأشياء لا توصف بالفاعلية؛ لا يمكنها التصرف أو القيام بأي فعل من تلقاء نفسها وتفتقر إلى الفاعل أو القوة الخارجية لتحركها أو تحدث تغيرًا فيها، كما أن استجابتها للحركة أو الفعل ميكانيكية. أما الفاعلون فهم على خلاف ذلك، إذ يتحركون بقصد ونية، ويقدرون على التصرف في الأشياء. فكوب القهوة مثلًا شيء وكذلك القهوة التي بداخل الكوب شيء؛ لا يمكن للقهوة ولا للكوب أن يتحركا إلا إذا

تصرف فيهما فاعل، أما الشخص البالغ الذي يشرب القهوة أو الطفل الذي يقلب الكوب فهما فاعلان يتصرفان في هذه الأشياء وفقًا لأغراضهما أو رغباتهما[3].

قد يبدو التمييز بين الأشياء والفاعلين أمر تافه، ولكنه مهم للحياة اليومية، بل ولحفظ النوع، فالاستغاثة بشجرة مثلًا لا معنى له ولن يفضي إلى تلقي المساعدة، ولكن إذا استطعنا التعرف على فاعل قادر على إجابة دعوات الاستغاثة فقد يجلب بعض المساعدة. ويبدأ الأطفال في التمييز بين الأشياء والفاعلين في السنة الأولى من العمر (Spelke et al., 1995)، ويختلف تفاعلهم مع الفاعلين عن تفاعلهم مع الأشياء (Legerstee, 1994)، وتمكن هذه القدرة التأسيسية الأطفال من التفاعل مع الفاعلين الذين يضمنون لهم الضروريات (على سبيل المثال، يقول الطفل في نفسه: أمي تحضر لي الإفطار)، بدلاً من التودد بلا نهاية لأشياء لن تستجيب لهم (على سبيل المثال، لن يأتي إليَّ وعاء إفطاري من تلقاء نفسه مهما علا صياحي)، ويصف لاسن Lawson وماكولي McCauley (1990) هذه القدرة على التمييز بين الأشياء والفاعلين على أنها "مصفاة (فلتر) الفاعلية[4]" (ص 98).

---

(3) ويوجد تمييز آخر بين الأشياء المحدودة (كأكواب القهوة والجمادات الصلبة الأخرى)، وكتل المواد (مثل القهوة والسوائل الأخرى)، والمواد غير المحدودة وغير الفاعلية الشبيه بالأشياء (كاللهب والأمواج والظلال). وتشترك هذه الأنواع الثلاثة في خصائص معينة من حيث أنها غير فاعلة، ولكنها مع ذلك متميزة: لا تتحرك في آفاق محدودة، وقد تمر عبر أشياء صلبة، وما إلى ذلك. وسأركز في هذا الفصل على الأشياء المحدودة بدلاً من المواد أو العناصر غير المحدودة الشبيهة بالأشياء، وذلك سعيًا للتبسيط ولأن الأبحاث السابقة ركزت في المقام الأول على الأشياء المحدودة.

(4) فلتر أو مصفاة الفاعلية هو أحد أركان ما يسميه ماكولي ولاسن "نظام تمثيل الأفعال action representation system" والمقصود بالتمثيل هنا التمثيل العقلي، فنظام تمثيل الأفعال هو نظام إدراكي يوضح عملية تكوين تمثيلات الأفعال في العقول البشرية وأسباب اشتراكها بين البشر إدراكيًا. تأمل مثلًا الفعل غير الشعائري المتمثل في ضرب شرطي لسارق بهراوته، في هذا المثال يحدد نظام تمثيل الأفعال الفاعل على أنه (الشرطي) والفعل على أنه (الضرب) والمتلقي (أو المريض، وهو المصطلح الذي يستخدمه ماكولي ولاسن للمفعول له) على أنه

ومع ثنائية الفاعل والشيء، توجد المقولات الخمس الوجودية الضمنية، التي حددها جَستن بارت (2008) مستندًا إلى علم النفس التنموي الإدراكي، والتي يستخدمها البشر لتوليد استنتاجات حول أنواع مختلفة من الأشياء. وهذه المقولات هي الكائنات المكانية والجمادات الصلبة والأشياء الحية والكائنات المتحركة والأشخاص[5]. ويُزعم أن هذه المقولات الوجودية الحدسية الإدراكية تنبثق من الإثارة المتفاوتة لست مجموعات توقع حدسية: الكلية والمكانية والمادية والبيولوجية والحركية الحيوية والعقلية، وتعتمد مجموعات التوقع عادةً بعضها على بعض بحيث تتقدم المعرفة من مجموعات التوقعات الأكثر تأسيسية إلى الأمام[6].

ومع أن الأشياء والفاعلين يشتركان في كثير من الخصائص (فكلاهما يشغل

(اللص) والأداة على أنها (العصا)، وإذا طبقنا هذا التصور على فعل شعائري بسيط يقرع فيه الكاهن على كتف طالب الكهنوت بعصا مقدسة ليرسمه كاهنًا مثلًا فسيكون الفاعل هو (الكاهن) والمتلقي (المرشح للكهنوت) والفعل (النقر) والأداة (العصا المقدسة).

ويقسم ماكولي ولاسن نظام تمثيل الأفعال إلى نظامين فرعيين وهما نظام التكوين The formation system وفلتر الفاعلية the object agency filter. يولد نظام التكوين الأوصاف المبدئية الهيكلية للأفعال، حيث تخترق المخططات المفاهيمية المختلفة المتاحة نظام التكوين هذا (وفي حالة الفعل الشعائري الديني، تكون المخططات مخططات مفاهيمية دِينيةً religious conceptual scheme، مثل: اللاهوت ورويات الأساطير والنصوص المقدسة وشروحها وما شابه)، مقدمةً عناصر الفعل الأكثر تحديدًا للفعل الممثل، وذلك يشمل التمثيلات المناسبة للفاعل والفعل والهدف من الفعل، بالإضافة إلى أي خصائص تتعلق بإنجاز الفعل. ويفحص فلتر الفاعلية منتجات نظام التكوين لمنع الأوصاف الهيكلية التي قد يكون لها كائنات غير مؤهلة لأن تعمل عمل الفاعل. (المترجم)

للمزيد من التفاصيل، انظر:

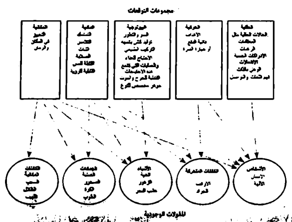
Lawson and McCauley, Rethinking Religion.

(5) سأتبع نهج بارت في استخدام الحروف الكبيرة (الكابيتال) لتحديد المقولات الوجودية تمييزًا لها عن مجموعة التوقعات، ولا يقصد لهذه المقولات الوجودية أن تكون شاملة. ومن الممكن العثور على عمل سابق مشابه يقترح المجالات الإدراكية المشابهة "لمجموعة التوقعات" لبارت والأنطولوجيا الضمنية في Keil (1979), Boyer (1994), and Sperber et al (1995).

(6) تفطن بارت (2008) لاستثناءات في هذا التقدم، وغالبًا ما ترتبط بالعقلية والحركية.

حيزًا مكانيًا وزمنيًا على سبيل المثال)، فإن الاندراج في مقولة وجودية يتبعه معارف زائدة تستمد من مجموعات التوقعات تلك (Barrett, 2008). فالكائنات المكانية مثلًا تُعرَّف بأنها ما يشغل حيزًا في الزمان والمكان، ولكن إذا حكمنا على شيء ما أنه جماد صلب، فسنستنج عادة، بالإضافة إلى خصائص الكيانات المكانية، معارف أخرى (كالتماسك والاستمرارية وقابلية اللمس)، وينطبق الشيء ذاته على الكائنات الحية والأشياء المتحركة والأشخاص[7]. فإذا عُرِّف

(7) المقصود هنا أننا لو رتبنا المقولات الوجودية تصاعديا من حيث ارتقاء الرتبة الوجودية بحيث تكون الكيانات المكانية في أسفل السلم الوجودي ومقولة الأشخاص في أعلى درجات السلم، فإن كل مقولة وجودية عليا ستحتوي على خصائصها المتوقعة لأفراد مقولتها بالإضافة إلى كل الخصائص المتوقعة لأفراد المقولات الوجودية الأدنى. والشكل بالأسفل مأخوذ من كتاب بارت "علم الدين الإدراكي واللاهوت Cognitive Science, Religion, and Theology"، وفيه يبين كيف أن كل مقولة وجودية تحتوي على الخصائص المتوقعة لها بالإضافة إلى الخصائص المتوقعة للمقولة التي تحتها في الترتيب، فمقولة الأشخاص تتضمن جميع الخصائص المتوقعة للمقالات التي تسبقها (مع ملاحظة الخطوط المتقطعة والخطوط المنقطة لكل من المادية والبيولوجية، للخلاف في مادية وبيولوجية بعض أفراد المقولة كالآلهة) حتى نصل إلى الكيانات المكانية التي لا تتضمن إلا خصائصها المتوقعة (المكانية) وحسب. (المترجم)



الشيء على أنه كائن متحرك، فسنستنتج عادة بعض المعتقدات المشتركة مع الكائنات المكانية والجمادات الصلبة والأشياء الحية (كالاتساق والتماسك وقابلية اللمس والنمو والتطور) بالإضافة إلى معارف إضافية خاصة بالكائنات المتحركة دون ما تحتها من مقولات، مثل: ذاتية الحركة والتصرف وفقًا للمقاصد. وإذا عُرِّف الشيء على أنه شخص، فإننا سنستنتج كل المعارف المتعلقة بالكائنات المكانية والجمادات الصلبة والأشياء الحية والكائنات المتحركة، ويضاف إلى ذلك معرفة أخرى؛ الخاصية العقلية، أي الاعتقاد بأن للأشخاص وعي بالذات وحالات ذهنية تمثيلية (Barrett, 2008). وللتمييز بين الأشياء والفاعلين، يمكننا أن نعدّ الكيانات المكانية والجمادات الصلبة والكائنات الحية (أي تلك المقولات الوجودية التي تخلو من خصائص الفاعلية) أشياء، وجميع الكائنات المتحركة والأشخاص (أي تلك المقولات الوجودية التي تتمتع بخصائص الفاعلية) فاعلين.

ومع أن التعرف على الأشياء والفاعلين أمر هين في العادة ويحدث دون جهد واعي، فإن التعرف الصحيح قد يصعب أحيانًا، لاسيما إذا اشتدت الأحوال أو فُرض على الناس اتخاذ قرارات سريعة، فتجدهم يتصرفون مع أجهزة الكمبيوتر والهواتف وآلات البيع وأشباه ذلك من الإلكترونيات وكأنها كائنات فاعلة (فيسأل الموظف البائس مثلًا جهاز كمبيوتر: "ما بالك تخذلني اليوم؟")، وقد يُتصرف مع الفاعلين أحيانًا وكأنهم أشياء (كأن يدفع شخص نفد صبره أو على عجلة من أمره الناس أو الحيوانات جانباً وكأنهم جماد؛ (Greenway & Barrett 2017).

وقد يكون التمييز بين الأشياء والفاعلين أشد استغلاقًا كما في الحالات الدينية التي تبدو فيها أشياء مختلفة وكأنها تتمتع بخصائص الفاعلية. تعد معظم الأشجار أشياء، إذ تندرج تحت المقولة الوجودية للأشياء الحية (فالأشجار لا

انظر:

Justin L. Barrett, *Cognitive Science, Religion, and TheologyFrom Human Minds to Divine Minds* (West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2011), 67.

تتصرف وفقًا لإرادتها، ولا هي ذاتية الحركة، وما إلى ذلك)[8]؛ ومع ذلك، يبدو أن بعض الأشجار تمتلك صفات خاصة، فقد تقدم الذبائح إلى شجرة (Dafni, 2007)، أو يُعتقد أن أكل ثمارها يفضي إلى معرفة خاصة (كشجرة معرفة الخير والشر، تكوين 2-3)، أو يعتقد أن أغصانها مهمة لشعائر خاصة (كفروع شجرة الساكاكي في ديانة الشنتو). فهل يبقى تصور هذه الأشجار على أنها أشياء أم تصير فاعلة؟ سأعرض في الأقسام التالية تمييزًا بين الأشياء التي تخلوا عادةً من الفاعلية، والفاعلين القادرين على التصرف وفقًا لإرادتهم، وهو تمييز مبني على تمييز آخر، وهو الفرق بين الأشياء العادية والأشياء الخاصة.

الأشياء العادية والأشياء الخاصة

إذا كانت الأشياء تتميز عن الفاعلين بأنها لا تتمتع بالفاعلية فكيف إذن نميز بين الأشياء الخاصة والعادية؟ كيف يتأتى للمتدينين أن يدركوا أن بعض التماثيل أو أوعية الماء تختلف عن مثيلاتها من الأشياء؟ تكثر المسارات الإدراكية المحتملة لمثل هذا التمييز، فقد تدعي التقاليد الدينية خلق بعض الأشياء الخاصة خلقًا مباشرً بفعل خارق أو تنشأ عن الشعائر أو تتلامس مع فاعل خاص فتكتسب بعض خصائص هذا الفاعل.

ربما يكون القدر المشترك بين كل هذه الأنواع من الأشياء الخاصة أنها تنحرف عن خصائص الأشياء العادية بطريقة ما، فالماء المقدس يختلف عن الماء العادي بما يُعتقد فيه من خصائص خاصة، وكذلك يختلف الحجر الأسود في ركن الكعبة عن الأحجار الأخرى بما يُعتقد فيه من خصائص خاصة، وإذا

(8) قد يعترض بعض القراء على إدراج المقولة الوجودية للكائنات الحية ضمن نطاق الأشياء الخاصة. ومن الممكن كل الإمكان إنشاء مقولة منفصلة واستعمالها (وربما نجعلها مختصة فقط بالكائنات الحية الخاصة) كأن نقول إن الأشجار وسائر النباتات لها مقولتها الخاصة التي تندرج تحتها، ولكننا - بما يتناسب مع هذا الفصل - فضلنا إدراج الكيانات المكانية والجمادات الصلبة والكائنات الحية في فئة واحدة. فالتمييز بين الأشياء الخاصة والفاعلين الخارقين يقوم على امتلاك المقولة الأنطولوجية للفاعلية.

كان الأمر كذلك، فكيف لعلم الإدراك أن يساعد في الوقوف على الحالات التي تكون الخصائص فيها خاصة وتلك التي تكون فيها عادية؟

مخالفة الحدس Counterintuitiveness: إن إحدى الوسائل المفيدة التي يمكن بها تعيين هذه الخصائص الخاصة هي تفحص خصائص الشيء، سواء كانت من الناحية الإدراكية حدسية أم مخالفة للحدس[9]. أما الأشياء العادية فتتميز بصفات معينة، مثل أنها تحتل حيزًا محددًا في الزمان والمكان، وتتصف بالتماسك، وتتحرك بالتماس الثابت، كما أنها صلبة وملموسة ومرئية (Barrett, 2008). وأما الأشياء الخاصة فيمكن تصورها على أنها الأشياء التي تخالف واحدًا أو أكثر من الخصائص المتوقعة (Srensen, 2005b)، فالصخرة التي تظل ساكنة حتى يؤثر عليها فاعل، وإذا حُركت فإنها تتحرك على مسار يمكن تقديره، ولا يمكنها المرور عبر الجدران، ويمكن رؤيتها بسهولة = هي مجرد شيء عادي؛ ليس فيها ما هو خاص، أما الصخرة التي تتحرك من تلقاء نفسها (وتلك خاصية للكائنات المتحركة) أو التي تتحدث (وتلك خاصة خاصية للأشخاص) أو التي لا تُرى (وفي ذلك فقدان لخاصية من خصائص الجمادات الصلبة) هي بلا ريب صخرة غير عادية. وإذا كان امتلاك خصائص مخالفة للحدس يزيد من احتمالية وضع الشيء في خانة الأشياء الخاصة في التقاليد الدينية، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن كل ما هو مخالف للحدس من الأشياء يصنف على أنه من الأشياء الخاصة

(9) استعمل مفهوم "مخالفة الحدس" هنا باعتباره مصطلحًا تقنيًا، ويعني كل ما يخالف واحدًا أو أكثر من الافتراضات الحدسية الخاصة بنوع معين. وترتبط هذه الافتراضات الحدسية بالمقالات الوجودية ومجموعات التوقع الحدسية التي ذكرتها بالأعلى (التي يشار إليها أحيانًا بمصطلح إدراكات القوالب النموذجية template-level cognition) وتختلف عن إدراكات التخطيط التنظيمي schema-level cognition التي تبنى على الخبرات الشخصية. وعملًا بهذا التعريف، فإن الأرنب المخفي يُعدّ مخالفًا للحدس لمخالفته الافتراضات الحدسية البصرية، في حين أن أرنبًا يبلغ من الوزن 600 رطلًا لا يعد معارضًا للحدس - وإن أثار الدهشة، لكنه معارضًا للإدراك التخطيطي التنظيمي إذ هو يخالف فقط المعرفة التخطيطية المبنية على الخبرة النموذجية عن الأرانب، لا المعرفة القالبية النموذجية المبنية على المقولة الأنطولوجية للأرانب (أي الأشياء الحية؛ Gregory et al., 2019).

الدينية، فكما بين جريجوري Gregory وزملاؤه (2019) أن المفاهيم المخالفة للحدس قد تكون شائعة (كالبالونات المليئة بالهيليوم أو المغناطيسيات) أو شائعة ثقافيًا (مثل ميكي ماوس) ولا تُعدُّ مع ذلك دينية.

إن إدخال عنصر الخصائص المخالفة للحدس في تعريف الأشياء الخاصة ليس بدعًا من القول، فهو يتعلق بتعريف الفاعلين الخارقين supernatural agents - أو ما يصطلح عليه "بالآلهة" - الشائع في علم الدين الإدراكي. فقد بين بوير (2001) وبارت (2011) أن الفاعلين الخارقين مخالفون للحدس بمقتضى مخالفتهم المعرفة الخاصة بنوع الفاعلين، فتعد كائنات الإلف elves غير المرئيَّة (كالهيلدوفوك huldufólk في أيسلندا مثلًا) فاعلين خارقين جزئيًا لمخالفتهم الافتراضات الحدسية الجسدية، وكذلك يعدُّ الشخص المتصف بالعلم الكلي فاعلًا خارقًا لمخالفته الافتراضات الحدسية المتعلقة بحدود القدرات العقلية البشرية؛ يُعدُّ هؤلاء الفاعلون خارقين لأنهم لا يتفقون والمعرفة المتوقعة من مقولتهم الأنطولوجية. وهكذا الأشياء الخاصة تخالف المعرفة المتوقعة من نوعها، فكشك الهاتف الذي يسافر عبر الزمن أو الذي يمكن أن يكون في أكثر من مكان في نفس الوقت يُعدُّ شيئًا خاصًا لمخالفته مجموعة التوقعات الحدسية المكانية الخاصة بنوعه، وكذلك القبعة التي لديها القدرة على قراءة العقول والتحدث إلى مرتديها تخالف مجموعة التوقعات العقلية الخاصة بنوعها؛ كلا هذين الشيئين يمكن عدهما خاصين، وإن تباينا في القدرات، ذلك لمخالفتهما المعرفة المتوقعة حدسيًا من فئتهما الوجودية.

التأثيرات السببية المخالفة للتخطيط التنظيمي Counterschematic causal effects: من الوسائل النافعة في تحديد الخصائص الخاصة تفحص التأثيرات أو القوى السببية الخاصة. فقد لا يكون الماء المقدسة مثلًا معارض للحدس بالمعنى التقني؛ فهو لا ينتهك الافتراض الحدسية الخاصة بنوعه ويحافظ على الخصائص الوجودية الطبيعية المتوقعة للمياه؛ ومع ذلك، يُعتقد أن الماء المقدس ينتج تأثيرات خاصة غير عادية، وفي هذا مخالفة للمعرفة التخطيطية

التنظيمية schematic knowledge (أي المعرفة القائمة على الخبرة الشخصية) المتعلقة بالتأثيرات السببية للماء. فالتأثيرات الناتجة عن الماء العادي قد تكون التطهير أو الترطيب، أما الماء المقدس فيمنح البركات، وقد يندرج كل من الزيت المقدس والملابس الخاصة والآثار المقدسة تحت هذه الفئة من الأشياء الخاصة.

إذن، قد يكون تحديد الخصائص السببية الخاصة المخالفة للتخطيط التنظيمي مهمًا أيضًا للتمييز بين الأشياء العادية والأشياء الخاصة، فالتأثيرات السببية الطبيعية الناشئة عن ملامسة أو تناول الماء أو الزيت أو الخبز مفهومة جيدًا، أما تأثيرات الماء المقدس أو الزيت المقدس أو القربان المقدس يُعتقد أنها مختلفة، ولذلك لا يكفي الاقتصار على النظر في الخصائص المخالفة للحدس التي تخالف المعرفة المتوقعة من نوع المقولة الأنطولوجية التي ينتمي إليها الشيء. وقد تُعدُّ الأشياء خاصة للجمع بين مخالفة الحدس وامتلاك تأثيرات سببية مخالفة للتخطيط التنظيمي، ومثال ذلك أيقونة البكاء أو النزيف التي يُعتقد فيها أنها تنتج تأثيرات سببية معينة مخالفة للتخطيط التنظيمي (فقد ينشأ عنها معجزات أو تمتلك خاصية غير نموذجية مقارنة بمثيلاتها من الأشياء الأخرى) وقد تخالف أيضًا الخصائص الأنطولوجية الحدسية (فبعض الأيقونات تبكي أو تنزف، والبكاء والنزيف خصائص مخالفة للحدس بالنسبة إلى الأشياء).

الشيء الخاص والفاعل الخاص

من الضروري أيضًا تجاوز هذه الفروق الأولية، فالصخرة التي لا تخالف أي توقعات حدسية هي مجرد صخرة عادية، أما الصخرة غير المرئية أو الصخرة الجائعة أو الماشية أو الناطقة (جميع تلك الجمادات الصلبة التي تظهر خرقًا للتوقعات المادية ونقل لتوقع بيولوجي أو حركي أو عقلي على الترتيب) يمكن عدُّها من الأشياء الخاصة، ولكن ماذا عن صخرة تمشي وتتحدث معًا، أو صخرة تمشي وتتحدث وهي أيضًا جائعة (أي تلك الجمادات الصلبة التي يلازمها

نقلان أو ثلاثة نقول[10]؟ هل لا تزال تندرج تحت فئة الأشياء الخاصة، أم أنه من الأفضل إدراجها ضمن الفاعلين الخارقين؟

تشير هذه الحالات إلى مسألة مهمة تتطلب توضيحًا: ما هو التصنيف الأمثل للأشياء التي لها صفات الفاعلين، وكذلك ما هو التصنيف الأمثل للفاعلين الذين يقتربون من وصف الأشياء أو يؤدون وظيفة الأشياء؟ أحد الحلول المحتملة هو استخدام المقولة الوجودية التي يندرج تحتها الشيء المعين في حالته النموذجية، بحيث تصنف الأشياء الخاصة باستخدام نفس المقولات التي من الطبيعي أن تندرج تحتها لو لم تخالف الافتراضات الحدسية الخاصة بمقولتها (وهي تلك المقولات التي تفتقر عادةً إلى الفاعلية: **الكائنات المكانية أو الجمادات الصلبة أو الأشياء الحية**). ومن الحلول كذلك عدُّ كل شيء أو كائن جمع بين مخالفة الحدس والاتصاف بخاصية من خصائص الفاعلية فاعلًا خارقًا، وعد كل شيء أو كائن مخالف للحدس ويخلو عن صفات الفاعلية شيئًا خاصًا؛ وعليه، فإن أي نقل للعقلية أو الحركية إلى الأشياء الخاصة المنتمية في الأصل إلى **الكائنات المكانية أو الجمادات الصلبة أو الأشياء الحية** سيحولها إلى فاعل خارق، وأي خروقات للعقلية أو الحركية تنتهي إلى فقدان الفاعلين المنتمين في الأصل إلى **الكائنات المتحركة أو الأشخاص** لبعض جوانب العقلية أو الحركية = سيحولهم إلى أشياء خاصة.

وعلى هذين الحلين مآخذ، وبيان ذلك أنه يحصل عن الحل الأول إدراج الصخور الجائعة الماشية المتكلمة تحت مسمى الأشياء الخاصة في حين أنها قد تُعامل حدسيًا معاملة الفاعل الخارق، وأما الحل الثاني فيحصل عنه إدراج الصخور المتحركة تحت مسمى الفاعل الخارق على الرغم من احتمالية معاملتها حدسيًا كأشياء خاصة (بحسب طبيعة حركتها)، وإذن هناك حاجة إلى حل آخر،

---

(10) يشير مصطلح النقل transfer إلى إضافة "خصائص من مجموعة "غير أصلية" من التوقعات البديهية" (Barrett, 2008, p. 322). ويشير الخرق breach إلى غياب وجود خصائص من مجموعة أصلية من التوقعات البديهية.

وهو ما طرحه بارت (2008) تحت مسمى "مبدأ البساطة"، وهو مبدأ يتعلق بالتمثيلات العقلية للأشياء والفاعلين المعارضين للحدس. فذهب بارت إلى أن العقول البشرية تميل إلى تمثيل المفاهيم المخالفة للحدس في أبسط أشكالها، فالصخرة غير المرئية تفهم على أنها شيء ذو خاصية مخالفة للحدس، والقط الناطق يُفهم على أنه فاعل ذو خاصية مخالفة للحدس (أي أن كلًا منهما ينتهك افتراضًا حدسيًا خاصًا بمقولته)؛ ومع ذلك، قد يكون من الأسهل عند إضافة خصائص مخالفة للحدس تمثيل هذه الأشياء والفاعلين بصورة مختلفة، فقد يكون من الأفضل تصور الصخرة الجائعة الماشية المتكلمة، على سبيل المثال، على أنها شخص ذو خرق بيولوجي (فاعل مكون من الصخور)[11]، وبالمثل، فإنه من الأفضل - عملا بمبدأ البساطة - أن يتصور التمثال البرونزي الذي يتحرك من تلقاء نفسه ويدرك ذاته ويتكلم وله حالات عقلية على أنه شخص مصنوع من البرونز (أي مع خرق واحد لافتراض حدسي) أكثر من كونه جمادًا صلبًا مع نقل للحركية ونقولات عديدة للعقلية، وأما إذا كان هذا التمثال البرونزي لا يقدر على الحركة والتكلم، فمن الأفضل تصوره جمادًا صلبًا مع نقلين للعقلية[12].

ومع ذلك لا تزال الحاجة قائمة إلى توضيح أشياء مثل: المغناطيس أو البالونات المملوءة بالهيليوم، فهي لا تُعدُّ أشياء خاصة عادةً، إذ يفهم معظم

---

(11) أي أننا سنعدل من حيث الأصل عن إدراج الصخرة المتصفة بهذه الصفات في مقولة الجمادات الصلبة لتكون من مقولة الشخص، وللتوضيح تخيل مثلًا أن هذه الصخرة كانت في الأصل رجلًا (أي فاعلًا ينتمي لمقولة الشخص) ثم سُخط بلعنة سحرية ليتحول في بعض خصائصه (أي الشكل والهيئة) إلى صخرة، فهو لايزال يتصف بخصائص مقولة الشخص من حيث الوعي بالذات والنطق والحالات العقلية وغير ذلك، ولكن مع خرق لأحد التوقعات الحدسية لماصدقات هذه المقولة وهو التوقع البيولوجي، إذ إن الأشخاص يمتلكون بدنًا لا جسمًا لجماد صلب. (المترجم)

(12) قد يساعد العمل التجريبي الإضافي على تحديد عدد أو نوع مخالفات جملة التوقعات التي تحفز على حدوث التحول في التفكير والسلوك (ما هي الصفات الفاعلية التي تستحث الإنسان على أن يتصور شيئًا على أنه فاعل).

الناس في العالم الحديث الخصائص الطبيعية والفيزيائية التي تمكن المغناطيس من التقاط المعادن والبالونات من الطفو نحو السماء، ومع ذلك فإننا إذا ستخدمنا معيار التمييز بين الأشياء العادية والخاصة المذكور أعلاه، فستندرج هذه الأشياء العادية تحت الأشياء الخاصة، إذ ينطبق عليها -باستخدام مبدأ البساطة في التمثيل - أنها جمادات صلبة تخالف الافتراض الحدسي الخاص بمقولتها. تدعو هذه الأشياء الطبيعية وما شابهها إلى الحاجة إلى إجراء بعض التعديل على تعريف الأشياء الخاصة بتضمين المعتقدات المتعلقة بها، وهناك سابقة لتضمين المعتقدات الواعية[13] في مثل هذه التعريفات. فكما ذكرت آنفًا، يعرف بارت (2011) الفاعلين الخارقين أو الآلهة على أنهم الفاعلون

(13) يقسم بارت في كتابه " علم إدراك الدين واللاهوت: من العقل البشري للعقول الإلهية" المعتقدات إلى معتقدات حدسية أو غير واعية nonreflective or intuitive beliefs ومعتقدات واعية أو صريحة reflective or explicit beliefs. وذلك بناءً على تقسيم دانيال كانيمان Daniel Kahneman لنظامين من الإدراك، أحدهما هو النظام الإدراكي الحدسي intuitive system ويتميز بأنه عفوي وسريع وانفعالي ولا يحتاج إلى بذل جهد فكري، والثاني هو النظام الإدراكي الفكري reasoning system وهو بطئ ويمكن التحكم به ويحتاج إلى بذل الجهد وأقل تأثرًا بالانفعال. وينتج النظام الحدسي تصورات أو معتقدات ضمنية غير صريحة تتميز بأنها عفوية وسريعة الوصول إلى الذاكرة، ويأخذها العقل بلا وعي ليوظفها كأسس ينطلق منها النظام الإدراكي الفكري، وعلى الرغم من أن هذه المعتقدات هي التي توجه معالجة معلوماتنا وحديثنا وغير ذلك من الأفعال، فهي تمثيلات قد لا نعي أننا نحملها في عقولنا، ولا تتمثل غالبا في صورة قضايا، ومثال هذا النوع من المعتقدات فكرة أن قوس قزح يحتوي على عدة ألوان، وأن للناس مشاعر وأفكار، وأن الكلاب تلد جراء، وأيضًا يُمثل لهذا النوع من المعتقدات بما يتحدث عنه علماء الإدراك عندما يتحدثون عن ما يفكر فيه أو يعرفه الأطفال الرضع أو الحيوانات كالقردة، وهذه المعتقدات هي ما يطلق عليها بارت المعتقدات غير الواعية أو غير الصريحة Nonreflective Beliefs. أما المعتقدات الصريحة أو الواعية فهي تلك المعتقدات التي نعتقد بها بصورة واعية ونصدق عليها بصورة صريحة ويتمثلها العقل غالبًا في صورة قضايا ولا يلزم ضرورة أن تكون نتيجة لاستدلال معقد من الأدلة إلى النتيجة ومثال ذلك معرفة أن فرنسا فازت بكأس العالم في كرة القدم العام 2018. (المترجم)
انظر:
Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology*, 44-54.

المعارضون للحدس، ولكن تعريفه قد نص أيضًا على أن مصطلح "الآلهة" يشير إلى الكائنات

> التي يُعتقد بوجودها مجموعة من الناس اعتقادًا واعيًا، والتي تتصف بنوع من الوجود أو الفعل (ماضي أو حاضر أو مستقبل) يقدر الناس مبدئيًا على اكتشافه، والتي يحفز وجودها ظهور بعض الاختلافات في السلوك البشري. (ص 96)

يسوقنا هذا التعريف إلى تأمل أهمية عنصر الاعتقاد بالآلهة أو الفاعلين الخارقين والتصرف معهم. وبهذا المعنى، فإن المغناطيس أو البالونات لا تعد أشياء خاصة لأن وجودها لا يحفز ظهور اختلافات غير طبيعية في السلوك. وقريب من ذلك ما قرره بارت ولاسن في مناقشتهم للشعائر الدينية (2001) أن "الشعائر الدينية هي أيضًا نوع معين من أنواع الفعل. وفي مثل هذه التمثيلات، يفعل شخص شيئًا لشخص آخر من أجل إحداث بعض النتائج غير الطبيعية"(ص 184). إن ما يؤكده هؤلاء المؤلفون هو أن الكائنات الدينية والشعائر الدينية تختلف عن الفاعلين العاديين والأفعال العادية من حيث إنه يُعتقد في الكائنات والشعائر الدينية أن لها القدرة على إحداث تغيير غير طبيعي، وبناءً على ذلك، يجب أن يدرج تعريف الأشياء الخاصة معتقدات وتصرفات مشابهة، ومن ثمَّ يمكننا تعريف الأشياء الخاصة - على غرار تعريف بارت (2011) للآلهة - بأنها الأشياء التي

- تُمثَّل في أبسط صورها على أنها كائنات مكانية وجمادات صلبة وأشياء حية (مستخدمين مبدأ البساطة)، و
- تتصف بكونها (1) مخالفة للحدس (أي تخالف افتراضًا حدسيًا خاصًا بالمقولة التي تنتمي إليها في الأصل)، أو (2) تمتلك خصائص سببية مخالفة للتخطيط التنظيمي، و
- يعتقد بوجودها مجموعة من الناس اعتقادًا واعيًا، و

◆ لها نوع من الوجود أو الفعل (ماضي أو حاضر أو مستقبل) يمكن للناس التعرف عليه والكشف عنه، و

◆ ينتج عن وجودها تحفيز لبعض الاختلافات في السلوك البشري.

وتأمل أن هذا التعريف للأشياء الخاصة يعتني بالأفكار الحدسية المتعلقة بهذه الأشياء، لا بالمعتقدات التي تدعمها كثرة كاثرة من السقالات الثقافية cultural scaffolding والتي تناقش غالبًا في الأبحاث اللاهوتية(14). والشاهد أن الشيء الخاص الذي يُتصرف معه حدسيًا على أنه شيء يظل شيئًا خاصًا وإن كتب رجال الدين عنه مجادلين أنه في حقيقة أمره فاعل، وهذا الموقف يتماشى مع حدود واشتغال علم الإدراك والدين.

---

(14) تنشأ المفاهيم الحدسية عادة مما يطلق عليه بارت نظام الإدراك الطبيعي natural cognition وهي معتقدات كلية تُكتسب عفويًا دون بذل مجهود وهي سريعة الوصول للذاكرة وسهلة الانتشار بين الناس، وكلما ابتعدت المعتقدات عن الإدراك الطبيعي احتاجت إلى دعائم أو سقالات ثقافية scaffolding cultural، أي تعليم صناعي، كي تُكتسب وتنتشر، فالأفكار المستمدة من فيزياء الكونتم مثلًا أبعد ما تكون عن الإدراك الطبيعي، ولذلك لا تنتشر إلا بسقالات ثقافية تتمثل في المؤسسات التعلمية المختصة بتعليم الفيزياء بما تحويه من مجلات علمية ومعامل وأدوات تجريبية وأساتذة متفرغون للتعليم وهكذا، وفي الدين تعتبر كثير من الأفكار اللاهوتية النظرية من هذا النوع الذي لا يكتسب إلا بسقالات ثقافية. يقول بارت: "السقالات الثقافية هي سمات مميزة للبيئة الثقافية التي تدعم بناء الأفكار والأعمال البعيدة عن الأساس الراسخ للإدراك الطبيعي. وتعمل السقالات الثقافية على توفير صور متعددة لمساعدة الذاكرة، ومن ذلك التخزين الخارجي للمعلومات (كالكتابة)، ووضع علامات لاسترداد المعلومات (مثل الرسوم التوضيحية والمصنوعات، والمباني المخصصة لأنشطة معينة)، وتوزيع مسؤولية عناصر الأفكار أو المهام المعقدة على الأفراد. وعلى سبيل المثال، عند إقامة احتفال ديني معقد يتضمن العديد من الشعائر (مثل ما يجده المرء في حفلات الزفاف المفصلة) قد لا يتذكر الواحد منا كل مكون من مكونات هذا الحفل المعقد ولكن يمكن إعادة إنشاء الحفل المعقد من مزيج من تقسيم العمل والإحالة إلى التعليمات المكتوبة أو المصورة." (المترجم)
انظر:

Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology*, 141.

قد تحمل طبيعة مخالفة الحدس - أي تلك الافتراضات الغائبة عن الافتراضات النموذجية للمقولة الأنطولوجية أو المضافة إليها -التي يتصف بها الشيء الخاص دلالات مهمة على تمثيلات الأشياء الخاصة والتصرف معها. فالشجرة غير المرئية مثلًا يتصرف معها تصرفًا مختلفًا كل الاختلاف عن الشجرة التي تقدم الإرشادات وتتوقع أحداث المستقبل (كشجرة العُلّيقة ذات اللهب[15] في سفر الخروج 3)، وهكذا يتصرف مع الأدوية الخاصة التي تعالج الداء بغض النظر عن نية المستخدم تصرفًا متغايرًا تمامًا عن الأدوية الخاصة التي تسبب ضررًا للمستخدم إذا كانت نيته خبيثة (Srensen, 2005b). وهنا يحسن التمييز بين نوعين من الأشياء الخاصة: الأشياء الخاصة الفاعلة Agential special objects وهي الكائنات المكانية أو الجمادات الصلبة أو الأشياء الحية المخالفة للحدس جزئيًا أو كليًا بسبب نقل الحركية أو العقلية، والأشياء الخاصة غير الفاعلة Nonagential special objects وهي تشمل الكائنات المكانية أو الجمادات الصلبة أو الأشياء الحية المخالفة للحدس بسبب مخالفتها التوقعات الحدسية الخاصة بمقولتها أو لنقل صفات غير صفات الفاعلية nonagential qualities، والأشياء الخاصة التي لا تعارض الحدس ولكنها تعد خاصة لامتلاكها تأثيرات سببية مخالفة للتخطيط التنظيمي.

وقد تتباين استعمالات الأشياء الخاصة التي تتصف بشيء من الفاعلية والأشياء الخاصة غير الفاعلة في الشعائر، فتستعمل الأولى في جوانب شعائرية معينة غير التي تستعمل فيها الثانية (مع الأخذ في الاعتبار أن نقل عدد كبير من صفات الفاعلية قد يحول تصنيف الأشياء الخاصة إلى فئة الفاعلين الخارقين). وقد لاحظ لاسن وماكولي (1990): أن "تلك الكائنات التي إن نظرنا إليها من جهة الحس المشترك common sense وجدنا لا تتصف بالفاعلية ومع ذلك تنسب

---

(15) وهي الشجرة الوارد ذكرها في قصة لقاء الله تعالى بموسى عليه السلام في الكتاب المقدس. (المترجم)

إليها القدرة على الفاعلية الشعائرية في إطار النظام المفاهيمي للدين = تُصنف على أنها كائنات فاعلة (شعائرية) قِبل عمل نظام تمثيل الأفعال"(ص 102). وبالتحديد، قد يكون الحال أن الأشياء الخاصة التي تتصف بشيء من الفاعلية تؤدي غالبًا وظيفة المتلقي في الشعائر، أما الأشياء الخاصة التي تفتقر إلى الفاعلية فتؤدي في أغلب الأحيان وظيفة الأدوات[16]. وفوق ذلك، يلاحظ لاسن وماكولي (1990) أنه

> ما لم يكن حصل للشيء التغيير الشعائري الضروري الذي يكسبه صفة الفاعلية، فإن وجوده في موضع الفاعل يحصل عنه وصف هيكلي لشكل غير مناسب، وهو ما تعدله أو تمحوه مصفاة (فلتر) الفاعلية، فبدون حصول هذا التحول الشعائري في وقت مبكر، لن تكون الأشياء الشعائرية أقدر على الفعل في السياقات الشعائرية من الكائنات غير البشرية الموجودة في العالم اليومي. (ص104)

وليحذر الخلط بين هذه الأشياء الخاصة الفاعلة والأشياء أو الأدوات غير الفاعلة (سواء أكانت خاصة أم عادية)، ولو كانت هذه الأدوات من متطلبات الشعائر الدينية (McCauley & Lawson, 2002).

وهناك حاجة إلى مزيد من العمل التجريبي لتحديد أكثر أنواع الأشياء شيوعًا في الأنظمة الدينية. وقد وجدت الأبحاث المشتغلة على المزايا الذاكراتية للمفاهيم المخالفة للحدس أن مفاهيم مقولة الشخص المخالفة للحدس بأدنى درجات المخالفة يتذكرها الإنسان أفضل من المفاهيم الأخرى[17]، سواءً

---

(16) المقصود هنا أن الأشياء الخاصة الفاعلة تكون في دور المفعول له، كتقديم القرابين لها وهذا ما يعرف بدور المتلقي (أحد الأدوار الثلاثة في تمثيل الفعل البشري) وسيأتي مزيد من التفصيل للمؤلف، وانظر أيضا ما سبق أن بينته في هوامش الفصل الثاني. (المترجم)

(17) ومثال مفاهيم مقولة الشخص المعارضة للحدس بأدنى درجات المعارضة شخص متصف بأنه غير مرئي ويعلم كل شيء، فهو أقرب للتذكر من المفهوم الحدسي للشخص المرئي العالم ببعض الأشياء إذ هو مفهوم عادي شائع غير لافت للانتباه، ومثال مفاهيم مقولة الشخص

الحدسية أو المخالفة للحدس (Gregory et al., 2019)، ولأن مفاهيم مقولة الشخص المعارضة للحدس تتمتع بمزايا ذاكراتية، فإن الأشياء الخاصة الفاعلة المرتبطة بفاعلين خاصين قد تشترك في مزايا تذكرية مماثلة، على الرغم من الحاجة إلى مزيد من العمل التجريبي لتأكيد هذه الفرضية. زد على ذلك، أن الأشياء الخاصة الفاعلة (كالدواء الخاص الذي يُحدث تغييرات مختلفة بحسب نية المستخدم) قد تؤثر على أخلاق أو قيم الذين يتفاعلون مع الشيء بطريقة لا تفعلها الأشياء الخاصة غير الفاعلة، وتحتاج هذه الفرضية أيضًا إلى التحقيق التجريبي للتيقن منها. ومما ينبه له، أن طبيعة الشيء الخاص قد تتوقف على كيفية نشأة هذا الشيء، فقد تتطلب نشأة الأشياء الخاصة الفاعلة فعلًا مباشرًا لإله أو فعلًا شعائريًا لفاعل خاص، أما الاتصال العادي مع الفاعل الخاص قد ينشأ عنه أشياء خاصة غير فاعلة.

من أين تأتي الأشياء الخاصة

يقودنا تعريف الأشياء الخاصة إلى سؤال آخر مهم: من أين تأتي الأشياء الخاصة؟ وإذا حددنا السؤال أكثر، نقول: كيف يعتقد أتباع التقاليد الدينية أن أشياء معينة صارت خاصة أو اكتسبت صفات خارقة؟ هذا ما نتناوله في القسم التالي ("الفعل الخارق المباشر") وفيه ثلاث طرق محتملة لنشأة الشيء الخاص: (أ) فعل مباشر لفاعل خارق، و(ب) فعل شعائري، و(ج) العدوى. وقد تتداخل هذه الطرق (فقد تُعدّ الأفعال الشعائرية أحيانًا فعلًا خارقًا مباشرًا)، وقد لا تكون منفردة في طريقة عملها (فقد تنشأ أشياء بطريقة ما ولكنها تتأثر بعد ذلك أو تتغير بطريقة أخرى لاحقًا)، ومع ذلك، فهذه الطرق متميزة إدراكيًا بما يكفي لاستحقاق كل منها لدراسة مستقلة.

المعارضة للحدس معارضة قوية مفهوم إله أرسطو المتصف بأنه عقل وعاقل وعقول. والحاصل أن المفاهيم التي تعارض الحدس ولكن معارضة غير مفرطة هي التي تكون أقرب للتذكر. (المترجم)

ربما تكون أكثر الوسائل المباشرة التي يُعتقد أنها تُكسِب الأشياء الخاصة صفاتها الخارقة هي الفعل المباشر لفاعل خارق، إذ يغير الفاعل الخارق، بما لديه من قدرات خارقة متصورة، طبيعة الأشياء تغييرًا مهيبًا. ومن ذلك الحجر الأسود في الكعبة، وهو جليل القدر لمن يحجون إلى مكة، ويُعتقد فيه أنه سقط من السماء أو أن الملاك جبرائيل أنزله بنفسه. وكذلك يُعتقد في اللوحين الحجريين الذين يحتويان على قانون العهد، وهما ما هما في الديانة اليهودية، أن الله كتابتهما بإصبعه. ويمكن عد الخصوصية المكتسبة لهذه الأشياء نتيجة مباشرة لفعل فاعل خارق، لا وساطة فيها.

وبناء على ذلك، ربما نعد الخصائص الخاصة التي تتميز بها هذه الأشياء نتيجة مباشرة لهذا الفعل الخارق، فالحجر الأسود مثلًا يُعتقد فيه أنه كان أبيضًا في الأصل ثم تحول إلى اللون الأسود من تشربه لخطايا من يلمسونه. فإذا كانت الصفة الخاصة للحجر هي قدرته على التكفير عن الخطايا، فيمكن إذن عده خاصًا بسبب ما يحدثه من آثار سببية فريدة، إذ الأشياء لا تتشرب الخطايا عادةً ولا غيرها مما هو غير مادي، كما أنها لا تؤثر أو تعمل عادةً في مجالات الحالات العقلية، وهي مجالات غير مادية. وكذلك يُعتقد أن لوحي الحجر وتابوت العهد الحاوي لهما يملكان قوة سببية فريدة، إذ تروي التقاليد أن الذين لمسوا تابوت العهد أو نظروا إلى ما بداخله لقوا حتفهم.

وإذا كان الحجر الأسود وتابوت العهد يُعدان أمثلة للأشياء الخاصة القوية التي أنشأتها أفعال خارقة مباشرة، فهل هي أقوى من الأشياء التي صارت خاصة بالطرق الأخرى؟ نحتاج إلى مزيد من البحث للإجابة على ذلك. ولكن بين ماكولي ولاسن (2002) أنه كلما قلَّت الشعائر المطلوبة لربط شيء أو فاعل بالفاعل الخارق، زادت أهمية الشعائر في هذا التقليد (ولمزيد من التفاصيل عن نظريتهما حول مبدأ التدخل الخارق المباشر انظر القسم "قوة وتأثير الأشياء

الخاصة")[18]؛ وعليه، فقد يكون الحال أنه كلما قلت الشعائر المطلوبة لربط شيء بالفاعل الخارق، زادت أيضًا قوة هذا الشيء. وإذا كان ذلك كذلك، فإن الفعل الخارق المباشر في حالة الحجر الأسود وتابوت العهد لم يتضمن أية شعائر، كما أنهما مرتبطان ارتباطًا مباشرًا بالفاعل، ولذلك يمكن النظر إلى هذه الأشياء الخاصة على أنها الأقوى على الإطلاق. وهناك حاجة أيضًا إلى مزيد من البحث في المعتقدات الحدسية المتعلقة بكيفية اكتساب هذه الأشياء لصفاتها الخاصة، ودرجة ارتباط الفعل الخارق المباشر بالعدوى من حيث هي وسيلة لإنشاء الشيء الخاص (انظر قسم "العدوى").

الفعل الشعائري

الشعائر الدينية من وسائل نشأة الأشياء الخاصة، وتتخذ فرضيات الشكل الشعائري ritual form hypothesis - كما حددها ماكولي ولاسن (2002)- ثلاثة أشكال: شعائر الفاعل الخاص special agent rituals (SARs)، وشعائر المتلقي الخاص special patient rituals (SPRs)، وشعائر الأدوات الخاصة special instrument rituals (SIRs)، وعادة ما تتضمن الشعائر الدينية فاعلاً وفعلاً (ويكون الفعل أحياناً بأداة) ومتلقيًا يقع عليه فعل الفاعل. ويتحدد نوع الشعيرة بحسب طبيعة حضور الفاعل الخارق (فمثلًا تتضمن شعائر الفاعل الخاص فاعلًا خارقًا يعمل بصفته فاعلًا؛ McCauley & Lawson, 2002).

يتطلب إحداث الشيء الخاص (أي تحويل الشيء من شيء عادي إلى شيء خاص) أداء شعائر الفاعل الخاص SARs أو شعائر الأدوات الخاصة SIRs، أما المتلقي فهو في هذه الحالة شيء عادي يقع عليه الفعل بقصد غرس صفات مخالفة للحدس فيه. ويضرب لاسن وماكولي (1990) مثالين على هذه الشعائر، أما الأول فشعيرة "فتح العيون" الهندوسية والطاوية. وتمارس عندما يُجلب

(18) وانظر كذلك تعليقاتي على قسم الشعائر الدينية في الفصل الثاني. (المترجم)

تمثال جديد إلى المعبد، حيث يكرسه الكهنة ويرسمون عليه ملامح متنوعة، بما في ذلك رسم العيون، وبذلك يكتسب التمثال صفة الفاعلية بعد أداء هذه الشعائر، فيصير قادرًا على الفعل في الشعائر اللاحقة. والمثال الثاني شعيرة أجنيانهانا الفيدية Vedic Agnyadhana التي تتحول النار بها إلى نار خاصة، وفي هذه الشعيرة يجهز الكاهن نارًا بطريقة شعائرية بحيث يتمثل فيها أجني Agni، وهو إله في الفيدية. وتصنف كلا هاتين الشعيرتين على أنهما شعائر الفاعل الخاص SARs إذ يعمل الفاعل خاص (الكاهن)[19] على تغيير شيء عادي (التمثال أو النار) إلى شيء خاص ذي فاعلية.

وقد تنتج الشعائر أيضًا أشياء خاصة غير فاعلة، ومن ذلك الماء المقدس الذي باركه الكاهن، فههنا فعال خاص (كاهن) يفعل فعلًا معينًا تكتسب به المياه العادية خاصية خاصة، وهي القدرة على مباركة الناس. ومرة أخرى، يؤدي الفاعل الخاص الفعل، ولكن الناتج هنا شيء خاص لا يتصف بالفاعلية. ونلاحظ هنا أهمية فعل الفاعل الخاص، إذ لولا خصوصية الفاعل، لظل الماء عاديًا. وقد تنشأ أيضًا الأشياء الخاصة من طريق شعائر الأدوات الخاصة SIRs، وفيها يقع فعل الفاعل العادي على شيء عادي مستخدمًا أداة خاصة (كالماء المقدس مثلاً، أو بقايا أثر مقدس) لجعل الشيء خاصًا (ولمناقشة كون العدوى وسيلة لإنشاء الأشياء الخاصة، انظر أيضًا القسم التالي، "العدوى")

ونحتاج إلى مزيد بحث لنعرف هل يرى الناس أن الأشياء الخاصة الناشئة بالفعل الشعائري أقل قوة وتأثيرًا من تلك الناشئة بالفعل الخارق المباشر أم لا. فقد يُنظر إلى الأشياء الخاصة الناشئة بالفعل الشعائري على أنها أقل ارتباطًا بالفاعل الخارق الذي يجعل من هذه الأشياء العادية أشياء خاصة بقدراته الخاصة، ذلك لأن النشأة بالشعائر تنطوي على سلسلة من الشعائر التمكينية المسبقة (فالكاهن اكتسب خصوصيته بالكنيسة التي أعلنته خاصًا بالرسامة

(19) مع الأخذ في الاعتبار أن الفاعل الخارق هو من أعطى الشرعية للكاهن ليقوم بدور الوسيط. وللمزيد من التفاصيل راجع الشعائر الدينية في الفصل الثاني. (المترجم)

الكهنوتية، والكنيسة اكتسبت خصوصيتها بالمسيح الذي أعلن ذلك، وللمزيد عن مبادئ التضمين راجع McCauley & Lawson, 2002). وقد يفحص البحث المستقبلي أيضًا مقدار تكرار استعمال كل من شعائر الفاعل الخاص SARs وشعائر الأدوات الخاصة SIRs في النشأة المتصورة للأشياء الخاصة، وكذلك مدى تكرار استخدام الأشياء الخاصة الفاعلة أو غير الفاعلة في شعائر الأدوات الخاصة .SIRs وكما هو الحال مع الأشياء الخاصة الناتجة عن الفعل الخارق للطبيعة المباشر، قد نحتاج إلى دراسة المعتقدات الحدسية المتعلقة بكيفية اكتساب هذه الأشياء لصفاتها الخاصة.

العدوى

الوسيلة الثالثة لتوليد الأشياء الخاصة هي العدوى Contagion وتعني نقل ماهية أو خصائص كائن أو شيء ما إلى كائن أو شيء آخر (Rozin et al., 1986)، وغالبًا ما يكون ذلك بالتلامس، وإن لم يكن ضروريًا (Kim & Kim, 2011؛ وانظر أيضًا قسم "وسائل التغيير" لمناقشة كون العدوى وسيلة لإحداث التغيير)، فعندما يلمس شيء خاص أو خارق شيئًا أو مكانًا، فقد يصير الشيء أو المكان خاصًا. وقد يتم دمج الأشياء الخاصة التي أنشئت بهذه الطريقة جزئيًا مع تلك التي أنشأها فعل خارق مباشر أو مع شعائر الأدوات الخاصة SIRs التي يستخدم فيها الشخص العادي أداة خاصة مثل الماء المقدس لإنتاج تأثير خارق. ويمكن أيضًا تصور أمثلة غير شعائرية: يُعتقد مثلًا أن النبي إليسع، المعظم في اليهودية والمسيحية والإسلام، قد دُفن في قبر ثم دفن فيه رجل آخر فيما بعد، وعندما لمس الرجل الميت عظام أليسع رجع إلى الحياة (ملوك الثاني 13: 20-21). وبالمثل، روي أن الأشياء التي لمسها الرسول بولس، وهو شخصية جوهرية في المسيحية، تجلب الشفاء وتطرد الأرواح الشريرة (أعمال الرسل 19: 11-13). ولا تظهر هذه الأمثلة أي توظيف لشعائر رسمية أو متكررة، بل هو تغير خارق حدث للشيء عن طريق العدوى؛ أصبح في الشيء بالعدوى قوة على منح الشفاء. ومن أمثلة ذلك النوع من الأشياء الخاصة الثياب والملابس الخاصة التي

يرتديها الكهنة والآثار المقدسة كعظام أو ملابس القديسين، وفي الكنائس المسيحية الأرثوذكسية، تخيط الآثار المقدسة في الأنديمنسي[20] antimension أو تدمغ في المذبح، وأحد أسباب كون الأنديمنسي والمذبح خاصين= ملامستهما الآثار المقدسة.

ومن ذلك، الجال jal أو الماء المقدس الذي جاء في وصف نوردن Nordin (2009) لطائفة متنوعة من الأشياء الموجودة في مواقع الحج، يقول:

> يعتقد معظم الحجاج في "تأثير الجرعة" الذي يعني إمكان تخفيف الجال إلى ما لا نهاية، إذ يمتلك الجال صفات خارقة كالحفاظ على نقائه ونضارته طيلة مكثه في القارورات مدة خمسين عامًا ولديه القدرة على جعل الأشياء الأخرى بافترا pavitra [مقدسة / نقية] ونقية. وإبقاء الجال داخل بيوت الحجاج يطهرها، وإذا وضعت قطرات الجال على شفاه واحد من أهل البيت لحظة الوفاة وطهرت الجثة بالسائل، يُضمن "الموت الطيب" للمتوفى. (ص 208)

يكشف مثال نوردن عن خصائص خاصة للجال (تخفيف ونقاء مطلق) وقوة العدوى التي يمكن أن تحدثها الأشياء الخاصة على كل من الناس والأشياء.

وسنحتاج هنا مرة أخرى إلى مزيد من البحث التجريبي لفهم التأثير المتصور لهذه الأشياء الخاصة الناشئة بالعدوى مقارنة بتلك الناشئة بالفاعلين الخارقين مباشرة وتلك الناشئة بالشعائر. فقد تكون الأشياء الخاصة الناشئة بالعدوى، لتلامسها المباشر بالفاعلين الخاصين، أقوى من تلك الناشئة بالشعائر، ولكن ربما تكون أقل قوة من تلك التي نتجت قصدًا عن الفاعلين الخارقين، إذ تخلو النشأة بالعدوى عن القصد. وهناك حاجة أيضًا إلى مزيد من البحث لفهم درجة حدوث تأثيرات العدوى في الفعل الخارق المباشر والشعائر،

(20) قطعة قماش المستطيلة التي توضع على المذبح بعد أن يباركها الأسقف، وتحتوي غالبًا على أثر مقدس. (المترجم)

ففي الواقع قد تكون العدوى أساسية لنشأة كل الأشياء الخاصة أو غالبيتها، ومما يساعد في هذا البحث عمل فهرسة للأشياء الخاصة والوسائل التي نشأت منها، وفي حالة وجود مثل هذه البيانات، سيمكن فحص طبيعة الشيء الخاص وأصل نشأته لتحديد درجة ارتباطهما ببعضهما. وأخيرًا، هناك حاجة إلى مزيد من التحقيق لفهم الأحوال التي تحدث فيها العدوى: هل يتحول الشيء إلى شيء خاص كلما لامس ما يُعتقد أنه خارق؟ (على سبيل المثال: أيصبح حذائي خاصًا إذا دخلت به معبدًا مقدسًا أو سكبت عليه الماء المقدس؟) وإذا لم يكن الأمر كذلك، فقد يكشف البحث عن الأحوال المحددة التي تحدث فيها التأثيرات الخارقة أو تنشأ فيها الأشياء الخاصة بالعدوى.

تفسير أصل النشأة والفاعلية

وهاهنا مسألة تفسيرية يتحتم اعتبارها، ذلك أن كثيرًا من الأشياء التي تتحول إلى أدوات خاصة يُرى فيها قدرة على الفعل بطريقة ما، ولكن، كما لاحظ نوردن Nordin (2009)، "ههنا سؤال تجريبي: أيعتقد الناس الذين يستخدمون الأدوات المقدسة أن الآلهة يتصرفون من خلال هذه الأشياء أم تُنسب الفاعلية المستقلة إلى الأداة نفسها؟" (ص 205). ومن الأسئلة المهمة أيضًا سؤال الوسائل التي يُعتقد أن الأشياء الخاصة غير الفاعلة قد اكتسبت بها خصائصها الخاصة أو تستخدم بها خصائصها.

ويجب مراعاة عدة عوامل عند تناول هذه الأسئلة، ومن هذه العوامل الرئيسة= الفاعلية: هل تصير الصفات الخاصة المستمدة من الفاعل الخارق مستقلة عن ذلك الفاعل، أم تظل مرتبطة به بطريقة ما؟ وهل يعمل الفاعل بواسطة الشيء؟ هناك العديد من التجارب يمكن تصورها هنا، فقد يُسأل المشاركون هل تزول قوة الشيء الخاص أو تتضاءل إذا مات الفاعل الخارق الذي أنشأ هذا الشيء الخاص؟ وقد يُسأل المشاركون أيضًا هل يمكن استخدام الشيء الخاص لأغراض تتعارض مع إرادة أو رغبات من أنشأه؟ وقد تتناول

التحقيقات الإضافية درجة اختلاف الإجابات على هذه الأسئلة باختلاف الأشياء، فربما تحافظ بعض الأشياء على اتصال أقوى بالفاعل الخارق دون غيرها، أو ربما يكون لبعضها أنواعًا معينة من الاتصال بالفاعل الخارق، وربما أمكن تحديد درجة الاتصال من خلال الوسائل المستخدمة في إنشاء الشيء الخاص: أهو الفاعل أم عوامل أخرى.

وهناك مجال آخر للبحث يتعلق بالاختلاف بين الرؤية اللاهوتية لفاعلية الشيء والرؤية الشعبية، فقد يعتقد رجال الدين بشأن هذه الأشياء ما يخالف معتقدات العوام، لحيادة معتقدات اللاهوتيين عن الإدراك الحدسي (انظر على سبيل المثال: Cohen, 2007)، ويشير سورينسن Srensen (2005a) إلى مسألة وثيقة الصلة تتعلق بالتمييز بين مفاهيم السحر والدين، يقول:

> يتصور بعض المتدينين الأشياء على أنها أوعية لفاعل ذي طبيعية سحرية لمجرد ظهورها في المشهد الشعائري... وهذا مؤذن بالطبع بتصرم التمييز المفاهيمي بين السحر والدين المبني على أصناف الشعائر (أي: هل تستمد قوتهم المتصورة من إله أم من الأسلاف أم من الضرورة) ومع ذلك فمن الممكن الحفاظ على التمييز بين السحر والدين بمقتضى كونهما طريقتين مختلفتين للتفسير (أي كيف يستخدم الناس الشعائر التي يشاركون فيها وكيف يفهمونها). (p. 176)

والغالب أن عوام المتدينين لا يعرفون إلا القليل عن الفاعل المتسبب في إحداث الشيء الخاص، على الرغم من معرفة علماء الدين أو ورود الأخبار في النصوص الدينية، وعليه فقد يتأثر تفسير الشعائر بالتراث المتداول بين القادة الدينيين، وهناك حاجة إلى مزيد من البحث لتحديد مقدار فهم عوام المتدينين هذا التراث الشعائري والمقدار التي يؤثر به هذا الفهم في تصوراتهم للشعائر، فإذا كان عوام المتدينين يعتقدون أن الأشياء الخاصة ما هي إلا أشياء سحرية وحسب ولا يخطر ببالهم أي ذكر للفاعل الخارق الذي أنشأها، فهل يؤثر ذلك في كيفية تصور مؤدي الشعائر للأشياء الخاصة؟ ربما يساعد البحث

الأنثروبولوجي على التعرف على أشياء خاصة متنوعة، سواء المعروف أصول نشأتها وغير المعروف، والتحقيق في كيفية تصور هذه الأشياء.

ومن الأسئلة البارزة المتعلقة بأصول نشأة الأشياء الخاصة سؤال مقدار تكرار النشأة التي يُعتقد حدوثها للأشياء الخاصة، فقد ينشأ بالعدوى، نظريًا، ما لا حصر له من الأشياء تقريبًا، في حين أن النشأة عن طريق الفاعلين الخارقين مباشرة أقل شيوعًا. ومما يعين على بحث هذه المسألة وجود قاعدة بيانات واسعة للأشياء الخاصة الموجودة في الأنظمة الدينية المختلفة، وقد تصنف الأشياء وفقًا لوسائل نشأتها لمعرفة كم عدد المرات التي نشأت فيها الأشياء الخاصة لكل وسيلة، وهل توجد عوامل أخرى مرتبطة بنشأتها المتصورة.

وأخيرًا، هناك سؤال تجريبي مفتوح ومهم يتعلق بالعلاقة بين أصول الأشياء الخاصة وطبيعة الشيء الذي تصير عليه. فقد يكشف البحث في التقاليد الدينية أن الأشياء الخاصة الفاعلة لا تنشأ إلا بالفعل الخارق أو بالشعائر وحسب (وربما تنحصر في شعائر الفاعل الخاص SAR). وربما يغلب على العدوى، والفعل الخارق المباشر الذي يرتبط بالعدوى، إحداث أشياء خاصة ذات تأثيرات سببية معارضة للتخطيط التنظيمي counterschematic. وقد يفيد استقصاء الأشياء التي تعدّ جزءًا من الشعائر وتعدّ أيضًا أشياء خاصة بسبب العدوى.

ماذا الذي تفعله الأشياء الخاصة؟

السؤال المتبادر الذي يتبع مناقشة الأشياء الخاصة وأصولها هو "ماذا تفعل الأشياء الخاصة؟" يناقش هذا القسم أثر الأشياء الخاصة في الشعائر وقوتها ووسائلها المتصورة لإنتاج التأثيرات وأنواع التأثيرات المتصورة التي تنتجها، ودرجة تأثير أصول نشأتها على كل ذلك.

على الرغم من أن أثر الأشياء الخاصة يختلف من شعيرة لأخرى فإنها تكون في الغالب مكونات أساسية في الشعائر الدينية. والشعائر تنقسم بحسب فرضية شكل الشعائر التي وضعها ماكولي ولاسن (2002) إلى ثلاثة أنواع: شعائر الفاعل الخاص SARs وشعائر المتلقي الخاص SPRs وشعائر الأدوات الخاصة SIRs كما مر ذكره، وتوفر هذه الشعائر الثلاثة فرصًا لتوليد أشياء خاصة، ولكنها مفيدة أيضًا لفهم الدور المنوط بالأشياء الخاصة.

فالتمييز بين الأشياء الخاصة الفاعلة وغير الفاعلة أمر مهم لفهم الأثر الشعائري القائم بكل منهما. أما الأشياء الخاصة الفاعلة، فالأصل فيها أن تقوم مقام الفاعلين أو الأدوات أو المتلقين، فالتمثال الذي يُعتقد أنه يَكتسب الفاعلية بعد شعيرة "فتح العيون" الطاوية قد يقوم مقام الفاعل في شعائر الفاعل الخاص SAR إذا كان يُعتقد أنه يمنح بركة من نوع ما، وقد يقوم هذا التمثال أيضًا مقام المفعول له في شعائر المتلقي الخاص SPR حيث تُقدم له التضحيات. والنار الخاصة التي تؤله، كالنار التابعة لشعيرة أجنيانهانا الفيدية Vedic Agnyadhana، قد تستعمل في شعائر الأدوات الخاصة SIR.

أما الأشياء غير الفاعلة فقد تقوم مقام الأدوات أو المتلقي، ومن ذلك الماء المقدس، أحد الأمثلة المستخدمة غالبًا في شعائر الأدوات الخاصة SIRs، ويمكن لأي شخص عادي أن يطهر نفسه أو يحمي نفسه من الشر باستعمال هذه المياه الخاصة، والقربان المقدس، على الأقل كما هو في التقاليد الرومانية الكاثوليكية والأرثوذكسية الشرقية، مثال لشعائر المتلقي الخاص SPR حيث يقع فعل الناس على جسد ودم المسيح[21].

(21) يُعتقد، على الأقل في التقليد الكاثوليكي الروماني، أن الخبز والنبيذ المتضمنين في الافخارستيا أو القربان المقدس هما جسد ودم فاعل وأنهما مرتبطان بذلك لفاعل، الذي هو يسوع المسيح. ومع ذلك، فإن العناصر في ذاتها ليست فاعلة بمعنى أنها غير قادرة على أن تتحرك من تلقاء نفسها.

وعلى الرغم من أن الأشياء الخاصة الفاعلة قد تقوم مقام الفاعلين أو الأدوات أو المتلقي فإن المقام المهيمن لها قد يكون، من الناحية النظرية، مقام المتلقي في شعائر المتلقي الخاص SPRs، إذ غالبًا ما تمثل الأشياء الخاصة الفاعلة حضور الكائن الخارق أو جوهره، مما يقلل من احتمال استعمال المتدينين لها على أنها أدوات. وأما عن مقام الفاعلين، فهو يتطلب - كما يقرر نظام الشعائر للاسن وماكولي (1990) - أن يكون الفعل ملحوظًا ليثير نظام تمثيل الأفعال، والأمر ليس كذلك، ومن ثمّ يقل احتمال تصور المتدينين الأشياء الخاصة الفاعلة وغير الفاعلة على أنها الفاعل في شعائر الفاعل الخاص SARs. وفي المقابل، يغلب استعمال الأشياء الخاصة غير الفاعلة في شعائر الأدوات الخاصة SIRs، لافتقارها إلى الفاعلية. ويظل سؤال تكرار ظهور الأشياء الخاصة الفاعلة وغير الفاعلة في أشكال شعائرية مختلفة سؤالًا تجريبيًا مفتوحًا يتطلب مزيدًا من البحث، فربما تستعمل أشياء خاصة غير فاعلة، كالأقنعة أو الملابس الخاصة، في شعائر الفاعل الخاص SARs أو ربما تستخدم أشياء خاصة فاعلة في شعائر الأدوات الخاصة SIRs. وقد تبحث الدراسات التجريبية في الحدود المتعلقة بالمعتقدات الطبيعية عن المكانة المناسبة لهذه الأشياء المختلفة، وقد يفضي عمل فهرس للأشياء الخاصة في مختلف التقاليد الدينية إلى توفير بيانات مفيدة أيضًا يتحدد بفحصها مقدار تكرار استعمال الأشياء الخاصة والعادية في كل شكل من أشكال الشعائر.

قوة وتأثير الأشياء الخاصة

ومن المسائل المهمة التي تتطلب مزيدًا من العمل التجريبي قوة وتأثير الأشياء الخاصة؛ ذلك أن من الأشياء الخاصة ما يعد أقوى أو أكثر خصوصية من غيرها في مختلف التقاليد الدينية، والسؤال هنا: لماذا هذا التباين؟ صاغ ماكولي ولاسن (2002) مبدأ التدخل الخارق المباشر Principle of Superhuman Immediacy الذي يقرر أن أمر تحديد محورية الشعيرة الدينية في التقليد الديني يرتبط بعدد شعائر التمكين المطلوبة لربط شيء أو فاعل بفاعل خارق، فكلما

قلت الشعائر المطلوبة زادت أهمية الشعيرة في التقليد، ومثَّلا لذلك بشعيرة القربان المقدس وشعيرة المعمودية. أما القربان المقدس فيتضمن جسد المسيح ودمه، ومن ثمَّ فإن الفاعل الخارق يشارك مشاركة مباشرة في الشعيرة، وأما المعمودية فيجب أن يؤديها كاهن قد رسمته الكنيسة سابقًا بواسطة كاهن آخر أو مسؤول أعلى رتبة، كالأسقف، الذي بدوره قد اكتسب سلطته من ترسيم شخص آخر له، وهذا الآخر قد رسمه شخص آخر، وهكذا دواليك إلى أن نعود إلى المسيح الذي رسم بطرس (وفي ذلك عدد كبير من متطلبات شعائر التمكين). ويقدر لاسن وماكولي أن الحدس الشعبي يرى القربان المقدس أكثر أهمية من المعمودية في التقليد الكاثوليكي لما للأول من متطلبات شعائرية تمكينية أقل.

ويمكن تقديم حجة مماثلة بخصوص قوة أو تأثير الشيء الخاص. وذلك أن نقول نظريًا إن الأشياء الخاصة التي تتطلب شعائر تمكين أكثر سيعتقد أنها أقل قوة أو تأثيرًا من الأشياء الخاصة التي تتطلب شعائر تمكين أقل؛ وعليه، يمكن عد الأشياء الخاصة التي نتجت عن الفاعل الخارق مباشرة أقوى من تلك التي نتجت عن فاعل خاص اكتسب خصوصيته من الفاعل الخارق (كالكاهن الذي يبارك الماء المقدس مثلًا).

وربما تقارن أيضًا قوة وتأثير الأشياء الخاصة بقوة وتأثير الفاعلين الخارقين. وقد ورد في هذا الباب بحثان تفحصا أهمية الأشياء الخاصة والفاعلين الخارقين بالنسبة إلى تصور تأثير الشعيرة (Barrett & Lawson, 2001;) (Srensen et al., 2006). أحدهما كانت التجربتين التي أجراها لاسن وبارت (2001). أما التجربة الأولى، فأدلى المشاركون فيها بأحكامهم المتعلقة بقوة تأثير طائفة متنوعة من الأفعال الشعائرية الوهمية مقارنة بنموذج معين مسمى يُعترف بقوة تأثيره. وأشارت النتائج إلى أن تغيير الفعل داخل الشعيرة يُعد أقل خطبًا بالنسبة إلى قوة تأثير الشعيرة من تغيير الفاعل أو الأداة، ووجدوا أيضًا أن المشاركين حكموا على إدراج بعض "العناصر الخاصة" (على سبيل المثال، شخص خاص، بوق خاص) بأنه أمر مهم لفعالية الشعيرة حتى عندما كان النموذج المسمى الذي يُعتقد أنه مؤثر لا يحتوى على عناصر خاصة. ومما ينبه له

أنهم لم يجدوا فروقًا مهمة في قوة التأثير المتصورة بين الأدوات الخاصة والفاعلين الخاصين، أي أن المشاركين رأوا أن وجود عنصر خاص (وعرفاه بأنه "شخص أو شيء منحته الآلهة خصائص أو سلطة خاصة"؛ Barrett & Lawson, p. 187) "أهم لنجاح الشعيرة من استعمال الأداة الأصلية أو أداء الفعل الصحيح" (Barrett & Lawson, p. 192)، زد على ذلك أن المشاركين رأوا أن الشعائر التي تضم عنصرين خاصين (أداة خاصة وفاعل خاص) أشدّ تأثيرًا.

وفي التجربة الثانية، وظف لاسن وبارت (2001) شرطًا مشابهًا للتجربة الأولى وخرجا بنتائج مماثلة: يقلل تغيير الفاعل الخاص شعور المشاركين بالقوة التأثيرية للشعائر أكثر من تغيير فعل من أفعال الشعيرة. وخلصا، استنادًا إلى نتائج التجاربتين، إلى أن "وجود علامات" خاصة أهم بالنسبة إلى الحكم بقوة تأثير الشعيرة "من أي مكون آخر من مكونات سلسلة الأفعال" (Barrett & Lawson, p. 197).

وبناءً على نتائج لاسن وبارت (2001)، أجرى سورينسن وزملاؤه (2006) تجربة مماثلة ليتفحصوا على نحو أدق التأثيرات الإدراكية الناتجة عن تغيير الفاعلين والأدوات في الشعائر. واختلفت دراستهم عن لاسن وبارت (2001) في أن نماذجهم احتوت على عنصرين "خاصين"، مع أمثلة شعائرية بديلة تحتوى إما على فاعل خاص أو أداة خاصة (ولكل مثال عنصر خاص واحد على الأقل). ووجدوا أن تغيير خصوصية الأداة (كتغيير "الفأس القرباني" إلى مجرد "فأس") كان أقل من حيث إضعاف الشعور بقوة التأثير من تغيير شكل أو مادة الأداة (كتغيير "الفأس القرباني" إلى "مجرفة قربانية"). وليس الحال كذلك إذا تغير الفاعل، فقد وجدوا أن إزالة المكانة (من "شامان" إلى مجرد "رجل") أضعفت الشعور بقوة التأثير أكثر من تغيير فئة الفاعل مع إبقاء المكانة (كالتغيير من "رجل حكيم" إلى "امرأة حكيمة" Srensen et al., 2006, p. 465). وقد ساق سورينسن وزملاؤه الحجة على أن هذه النتيجة ترجع إلى الاعتناء بوظيفة الأداة، التي تتغير بتغير هيئة أو مادة الشيء، والخصوصية التي تستمر مع الشعيرة، حتى مع إزالة العنصر الخاص من الأداة، بسبب بقاء الفاعل الخاص في هذه الأمثلة.

تُظهر هذه الدراسات مجتمعة أن وجود بعض العلامات الخاصة مهم بالنسبة إلى الحكم على فعالية الشعائر، وأن التغييرات في أفعال الشعائر أقل أهمية بالنسبة إلى الحكم بالفعالية من حضور الفاعل أو الأداة الخاصة. وأوضح سورينسن وزملاؤه (2006) أيضًا أنه عند حضور الفاعل الخاص، فإن التغييرات في شكل أو مادة الأداة تكون أضرّ من التغييرات في المكانة الخاص للأداة فيما يتعلق بأحكام الفعالية. وهناك حاجة إلى مزيد من البحث للوقوف على درجة أهمية وجود الأداة الخاصة أو الفاعل الخاص بالنسبة إلى أحكام الفعالية، والسيناريوهات التي قد تتفاوت فيها هذه الدرجة. ومع أن سورينسن وزملائه لم يجدوا أي دعم لفرضيتهم التي تذهب إلى أن المكانة الخاصة للأدوات تكون أهم من حيث تصور قوتها التأثيرية في الشعائر ذات الأغراض العملية (كطلب الحصاد الجيد) من الشعائر ذات الأغراض الاجتماعية (كالمصالحة أو السلام بين طرفين)، فحبذا لو قامت دراسة لفحص الدرجة التي تؤثر بها طبيعة الأداة على هذه الأحكام.

وسائل التغيير

ومما يتعلق بقوة وتأثير الأشياء الخاصة الوسائل التي يُعتقد أن الأشياء تحدث التغيير بواسطتها. وعندما سعى نوردين Nordin (2009) إلى وصف انتقال الفاعلية الخارقة من مواقع الحج إلى مختلف الأشياء والفاعلين، لاحظ ثلاثة ضروب من التغيير يحدث به هذا الانتقال: تغيير الجوهر، والعدوى الأمامية، والعدوى الخلفية. أما تغيير الجوهر فيحدث عندما يصبح الشيء العادي خارقًا أو خاصًا، أو عندما تتغير الصفات الجوهرية للشيء (كأن يصبح الخبز العادي جسد المسيح في الإفخارستيا). فالخبز يمد الجسد بالتغذية عادة، ولكن بسبب التغيير الذي يُعتقد أنه يحدث في جوهر خبز القربان المقدس فإنه يصير غذاءً للروح (Srensen, 2005b). وأما العدوى الأمامية فتحدث عندما "يؤثر اتصال سابق في الكائن المتصل في الوقت الحاضر" (Rozin et al., 2018, p. 441). ومثال ذلك استعمال الجال Jal أو المياه المقدسة من مواقع الحج لتطهير الأشياء الأخرى،

وفيه يتصل شيء خارق أو خاص جُلب من هذه المواقع بشخص أو بشيء محدثًا تغييرًا خاصًا[22]، وتتشابه المعتقدات المتعلقة بهذا النوع من العدوى الأمامية بالمعتقدات المتعلقة بنقل المرض أو الجراثيم (فالشيء الذي يلامس مصابًا بمرض قد ينقل هذا المرض إلى آخر؛ Rozin et al., 2018). وتحدث العدوى العكسية عندما "تقع الأفعال الشعائرية على شيء مملوك لفرد معين، منتجة آثارًا على ذلك الفرد المالك في الوقت الحاضر" (Rozin et al., 2018, p. 441)، ويُعتقد أن هذا التغيير يحدث لأن الشيء (كالشعر والملابس) يحمل جوانب من جوهر الفرد ويتصل به؛ ويمكن وفقًا لذلك استعمال هذه الأشياء للتأثير على هذا الفرد[23]. فقد يُجلب مثلًا شيء مرتبط بأحد أفراد البيت إلى موقع الحج طلبًا لإحداث تغيير خاص لهذا الفرد (Nordin, 2009) أو قد تُستخدم دمية الفودو voodoo التي تُربط بفرد معين بطريقة ما لإيذاء هذا الفرد (Srensen, 2005b).

وتشير الأبحاث في تأثيرات العدوى إلى أن الاتصال بشيء خاص قد يؤدي إلى تغيير دائم (يُعبر عنه أحيانًا بعبارة "اتصال مرة لوصال دائم"؛ Rozin et al., 1986). وخرجت أبحاث أخرى بأن تأثيرات العدوى لا تحددها بالضرورة أبعاد وحجم الشيء (كأن يكون قطعة صغيرة من الملابس) ولا مقدار الاتصال (كأن يكون قصيرًا أو موجزًا)، فحتى الأشياء الصغيرة التي اتصلت لفترة وجيزة بشخص قد يُرى أنها نقلت قدرًا كبيرًا من جوهرها وخلّفت تأثيرات كبيرة (Huang et al., 2017). ووجدت الأبحاث أيضًا أن طائفة متنوعة من الصفات غير المادية قد تنتقل عن طريق العدوى، ومن ذلك الأخلاق والطباع والقدرات

---

(22) ومثال ذلك في عند المسلمين ماء زمزم (الشيء الخارق أو الخاص) الذي يحمله الحجاج من موقع الحج إلى مواقع أخرى (كبيوتهم في أوطانهم) طلبًا لإحداث تغيير غير طبيعي (كالبركة أو الشفاء) باتصال الشيء الخاص (ماء زمزم) بأشخاص (كالمرضى طلبًا لشفائهم) أو أشياء (كالرش على مكان ما لإحلال البركة فيه). (المترجم)

(23) كما يذهب بعض الناس في الأرياف المصرية إلى سحرة طالبين منهم إحداث تغيير في حالة شخص غائب ويحضرون للسحرة شيئًا من ممتلكات هذا الشخص المراد إيقاع السحر عليه (كشعرة أو قطعة ملابس، وما شابه). (المترجم)

والحظ وحتى الأحوال الوجدانية (Huang et al., 2017). كما أن الاتصال المباشر ليس دائمًا ضروريًا لنقل بعض الصفات، فقد يؤدي القرب من الشيء الخاص أو حتى الوجود في مكان سبق أن وجد فيه الشيء الخاص إلى تأثيرات مشابهة للاتصال المباشر (Huang et al., 2017).

وقد تكون طبيعة الأشياء الخاصة نفسها وطبيعة الوسائل التي أنشأتها هي التي تحدد نوع وسيلة التغيير: أهي تغيير للجوهر أم تغيير بالعدوى الأمامية أم بالعدوى العكسية. فقد يحدث الشيء الخاص الذي نشأ بالعدوى تغييرًا عن طريق العدوى، وتحدث الأشياء الخاصة التي نشأت بطرق أخرى، أي عن طريق فعل خارق مباشر أو عن طريق شعائر الفاعل الخاص SARs أو شعائر الأدوات الخاصة SIRS، تأثيرات بطرق أخرى. فمثلا لو أن فاعلًا خارقًا خَلق الفاعلية في شجرة خاصية خلقًا مباشرًا فإن وسيلة تأثيرها قد لا تنحصر في العدوى، بل قد يكون لهذه الشجرة قدرة على التأثير مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالفاعل الخارق الذي خلق فيها هذه الفاعلية.

الخاتمـــة

تناولنا في هذا الفصل ثلاثة أسئلة: ما هي الأشياء الخاصة؟ ومن أين تأتي؟ وماذا تفعل؟ وعرَّفنا الأشياء الخاصة بأنها الأشياء المتصفة بخصائص معارضة للحدس أو التي تملك تأثيرات سببية مضادة للتخطيط التنظيمي ويعتقد في وجودها طائفة من الناس اعتقادًا واعيًا، ولها نوع من الوجود أو الفعل يمكن للناس اكتشافه من حيث المبدأ، ويقتضي وجودها اختلافات في السلوك البشري. كما تعرضنا لتمييز مهم بين الأشياء الخاصة الفاعلة وغير الفاعلة، وحددنا ثلاث وسائل تنشأ بها الأشياء الخاصة: الفعل الخارق المباشر، والفعل الشعائري، والعدوى، وناقشنا الآثار المترتبة على وسائل التوليد هذه، وأخيرًا، تناولنا تأثيرات الأشياء الخاصة داخل الشعائر، وقوة هذه الأشياء، والوسائل التي تُحدث بها التغيير.

وتظل الحاجة قائمة إلى إجراء مزيد من البحث لدراسة الأشياء الخاصة، فلا تزال كثير من الأسئلة التجريبية بلا إجابة. وقد وضع هذا الفصل خطوطًا كثيرة للتحقيق، لعلها تكون مثمرة. وعلى وجه الخصوص، هناك حاجة للبحث في انتشار مختلف الأشياء الخاصة في مختلف التقاليد الدينية واستعمالها وأنواعها، ومثل هذا البحث سيساعد في دراسة المعتقدات المتعلقة بنشأة وقوة تأثير الأشياء الخاصة أيضًا.

أسئلة لمزيد من البحث

1. ما أنواع الأشياء الخاصة الأكثر شيوعًا في الأنظمة الدينية؟
2. ما الكيفية النموذجية لإنشاء الأشياء الخاصة؟
3. ما المتغيرات التي تؤثر على قوة وتأثيرات الأشياء الخاصة؟

شكر وعرفان

يشكر المؤلف جَستن بارت على مشورته ودعمه واقتراحاته، وكذلك جريجوري فولي على أمثلته للأشياء الخاصة في التقليد المسيحي الأرثوذكسي، وساري مارتن على مساعدتها التحريرية.

المراجع

Barrett, J. L. (2008). Coding and quantifying counterintuitiveness in religious concepts: Theoretical and methodological reflections. *Method & Theory in the Study of Religion*, *20*, 308- 338. https:// doi.org/ 10.1163/ 157006808X371806

Barrett, J. L. (2011). *Cognitive science, religion, and theology: From human minds to divine minds*. West Conshohocken, PA: Templeton Press.

Barrett, J. L., & Lawson, E. T. (2001). Ritual intuitions: Cognitive contributions to judgments of ritual efficacy. *Journal of Cognition and Culture*, *1*(2), 183- 201.

Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.

Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.

Cohen, E. (2007). *The mind possessed: The cognition of spirit possession in an Afro- Brazilian relitradition*. New York: Oxford University Press.

Dafni, A. (2007). Rituals, ceremonies and customs related to sacred trees with a special referto the Middle East. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *3*(28). https:// doi.org/ 10.1186/ 1746- 4269- 3- 28

Greenway, T. S., & Barrett, J. L. (2017). Evolutionary developmental psychology of children's religious beliefs. In J. R. Liddle & T. K. Shackelford (Eds.), *The Oxford handbook of evolupsychology and religion*. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/ oxfordhb/ 9780199397747.013.7

Gregory, J. P., Greenway, T. S., & Keys, C. (2019). Gods and talking animals: The pancultural transmission advantage of supernatural agent concepts. *Journal of Cognition and Culture*, *19*(1- 2), 97- 130.

Huang, J. Y., Ackerman, J. M., & Newman, G. E. (2017). Catching (up with) magical contagion: A review of contagion effects in consumer contexts. *Journal of the Association for Consumer Research*, *2*(4), 430- 443.

Keil, F. C. (1979). *Semantic and conceptual development: An ontological perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kim, L. R., & Kim, N. S. (2011). A proximity effect in adults' contamination intuitions. *Judgment and Decision Making*, *6*(3), 222.

Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Legerstee, M. (1994, June). Patterns of 4- month- old infant responses to hidden silent and sounding people and objects. *Early Development and Parenting*, *3*, 71- 80. https:// doi.org/ 10.1002/ edp.2430030204

McCauley, R. N. (2011). *Why religion is natural, and science is not*. New York: Oxford University Press.

McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Nordin, A. (2009). Ritual agency, substance transfer and the making of supernatural immein pilgrim journeys. *Journal of Cognition and Culture*, *9*(3- 4), 195- 223. https:// doi.org/ 10.1163/ 156770909X12489459066228

Rozin, P., Dunn, C., & Fedotova, N. (2018). Reversing the causal arrow: Incidence and properties of negative backward magical contagion in Americans. *Judgment and Decision Making*, *13*(5), 441- 450.

Rozin, P., Millman, L., & Nemeroff, C. (1986). Operation of the laws of sympathetic magic in disgust and other domains. *Journal of Personality and Social Psychology*, *50*(4), 703- 712.

Sørensen, J. (2005a). Charisma, tradition, and ritual: A cognitive approach to magical agency. In H. Whitehouse & R. McCauley (Eds.), *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity* (pp. 167- 186). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Sørensen, J. (2005b). The problem of magic- or how gibberish becomes efficacious action. *Semiotic Inquiry*, *25*(1/ 2), 93.

Sørensen, J., Liénard, P., & Feeny, C. (2006). Agent and instrument in judgements of ritual effi*Journal of Cognition and Culture*, *6*(3), 463- 482.

Spelke, E. S., Phillips, A., & Woodward, A. L. (1995). Infants' knowledge of object motion and human action. In D. Sperber, D. Premack, & A. J. Premack (Eds.), *Causal cognition: A multidebate* (pp. 44- 78). New York: Oxford University Press.

Sperber, D., & Hirschfeld, L. A. (2004). The cognitive foundations of cultural stability and di*Trends in Cognitive Sciences*, *8*(1), 40- 46. https:// doi.org/ 10.1016/ j.tics.2003.11.002

Sperber, D., Premack, D., & Premack, A. J. (Eds.). (1995). *Causal cognition: A multidisciplinary debate*. New York: Oxford University Press.

الجزء الخامس

الأحوال الدينية

الفصل الثاني عشر

تصور الأحلام الدينية والتجارب الصوفية
تحقيق باستعمال المعالجة التوقعيّة

رُبِرت إي سيرز

المقدمــة

إن من أهم الفنون التي ساهمت في نشأة علم الدين الإدراكي في تسعينيات القرن الماضي علم النفس والأنثروبولوجيا (انظر: Barrett, 2011a وكذلك Lawson في هذا المرجع). وقد بنى وليم جيمس (1842-1910)، أحد مؤسسي علم النفس، وعلم النفس الديني خاصة، نظريته عن الدين على "الأحوال الصوفية" (James, 2012; Barnard, 1997; Sears, 2017a)، وأقام مؤسس الأنثروبولوجيا أي بي تايلور E. B. Tylor (1832- 1917) نظريته الدينية على الأحلام المتعلقة بالدين وما يتصل بها من كشف (Tylor, 2016; Kracke, 2003). وعلى الرغم من المساعي المبكرة (والمستمرة) لدراسة الأحلام والأحوال الصوفية في علم النفس والأنثروبولوجيا، فإنها لم تلق اهتمامًا ذا بال في الدراسات الأولى لعلم الدين الإدراكي، إذ غلب على الدراسات الأولى في علم الدين الإدراكي إهمال الأحوال الدينية الشخصية لصالح تحليلات الشعائر والمفاهيم (Taves & Asprem, 2017)، ثم شهدت السنوات الأخيرة اهتمامًا متزايدًا بالأحوال الدينية الشخصية بين باحثي علم الدين الإدراكي، ولاسيما الأحلام والأحوال الصوفية (انظر مثلًا: Nordin, 2011; Petrican & Burris, 2012; Andersen et al., 2014; Hornbeck & Sears, 2015; McNamara & Bulkeley, 2015; Bulkeley, 2016; Sears, 2016, 2019; Nordin & Bjälkebring, 2019)، ومع ذلك فإن

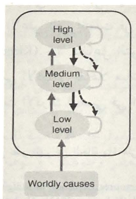
الدراسات التي تمت للأحلام والأحوال الصوفية في علم الدين الإدراكي قليلة نسبيًا، وبالنظر إلى الإهمال السابق والنمو الحالي للفن تتضح الحاجة إلى دراسة طائفة متنوعة من المسائل المتعلقة بالمعالجة الإدراكية لهذه الأحوال الدينية والوظيفة التي تؤديها. ومع أننا تكلمنا في خاتمة الفصل بإيجاز عن مقتضيات وظيفية أوسع للأحلام والأحوال الصوفية، فإن عنايتنا في هذا الفصل تنصرف في المقام الأول إلى تقديم تصور للمعالجة الإدراكية لهذه الظواهر بناءً على النظريات الحديثة في علم الدين الإدراكي وعلم الإدراك عمومًا.

ويقوم هذا التحليل على ما يسمى **الترميز التوقعي الهرمي** hierarchical predictive coding ‎[HPC])؛ Friston & Kiebel, 2009; Hobson & Friston, 2012, 2014; Clark, 2013, 2016; Hermans, 2015; Taves & Asprem, 2017; Schjoedt & Andersen, 2017). وبحسب الأداء العام للترميز التوقعي الهرمي HPC، فإن العقل أو الدماغ يشرع في العمل بترتيب هرمي للأنظمة التي تتبادل إرسال الإشارات فيما بينها، إذ يستخدم نظام المستوى الأعلى لكل زوج من المستويات داخل التسلسل الهرمي الموارد الإدراكية المتاحة لبناء نماذج معلوماتية تُنقل إلى المستوى الأدنى، وتنتج نماذج المستوى الأعلى تقديرات تُصحح وتُراجع في المستوى الأدنى المتاخم لها حيث تُقارن بمحددات النموذج الفعلي عند هذا المستوى، فإذا تباينت المحددات المقدرة والفعلية للنموذج انبعثت إشارات خطأ، وهي صورة من صور التعقيب feedback للمستوى الأعلى. وتؤدي التوقعات "الجيدة" إلى إلغاء الخطأ من الأساس، أما التوقعات الخاطئة فتضخم إشارة الخطأ وذلك يستحث المستوى الأعلى على زيادة البحث عن المعلومات لمراجعة التوقعات (وللنظر في مناقشة فنية مبسوطة فيما سبق، انظر: Clark, 2013, 2016; Friston & Kiebel, 2009)[1].

---

(1) يعد مبدأ الترميز التوقعي الهرمي من أكثر النماذج المنتشرة حديثا لفهم عمل الإدراك البشري. ويقوم هذا المبدأ على فكرة أن العقل أو الدماغ آلة استنتاجية في المقام الأول، وليس مجرد آلة منفعلة تقتصر على تنظيم وترتيب المدخلات الحسية، فالاستنتاجات هي أساس العمليات الإدراكية. ويمكن فهم العملية الإدراكية في أبسط صورها من حيث العلة والأثر. فحدوث

الأحوال المتنوعة في العالم يبعث آثارًا إلى الدماغ من المدخلات الحسية، والإدراك عملية استخدام الدماغ لما هو متاح له من معلومات حسية لمعرفة علة تلك الآثار؛ الإدراك إذن هو استنتاج سببي (غير واعي) يقوم به الدماغ لاستكشاف أسباب المدخلات الحسية. وليس من السهل أن يستنتج الدماغ الأسباب الخفية من المعلومات المتاحة ذلك لأن نفس هذه الأسباب قد يكون لها تأثيرات مختلفة تمامًا على أعضائنا الحسية، كما أن نفس التأثير الحسي الإدراكي قد ينشأ عن أسباب مختلفة. ولذلك يعمل الدماغ على وضع قيود لتحديد الفرضيات المحتملة لتفسير الحدث الخارجي وهذه القيود تتمثل في اللجوء للمعتقدات السابقة مثلًا. ووفقًا لمبدأ الترميز التوقعي، فإن الدماغ يفهم العالم بإنشاء نماذج تقديرية يتوقعها باستمرار، إذ يولد الدماغ توقعات عن العالم (وهي النماذج من أعلى إلى أسفل top-down models) تقارن وتحدث باستمرار بواسطة مدخلات الجهاز الحسي (أي النماذج من أسفل إلى أعلى bottom-up models) ويراقب الدماغ باستمرار أخطاء توقعاته وتقديراته، فإذا اكتشف الدماغ عدم التطابق بين تقديراته الخاصة والمحتوى الحسي للحالة، شرع في تحديث تلك التقديرات بحسب ذلك.



وعلى المستوى التشريحي العصبي، يرتبط كل من مراقبة أخطاء التقدير وتحديث النموذج بنفس مناطق الدماغ والموارد الانتباهية التي تشارك في معالجة الوظائف التنفيذية الأخرى. ومن هذا المنظور، قد يُضعِف استنزافُ الموارد الإدراكية في الشبكة التنفيذية الأمامية أيضًا قدرة الدماغ على مراقبة الأخطاء وتحديث النماذج ذات الصلة التي هي من أعلى إلى أسفل وفقًا لمدخلات من الجهاز الحسي. ويفترض المنظرون أن الترميز التوقعي الهرمي يعمل على جميع مستويات الإدراك، من الإدراك الحسي الأساسي إلى المهام الإدراكية الأكثر تعقيدًا. وباعتبار التفاعلات الاجتماعية المعقدة، قد تعطل تأثيرات استنفاد الموارد الإدراكية

ولا تقتصر وظيفة الترميز التوقعي الهرمي على وصف العلاقة بين مستويات التسلسل الهرمي الإدراكي، بل يؤيد كذلك وجهة النظر الآخذة في الاتساع التي ترى أن الدماغ أو العقل أداة تستعمل ما فيها من معلومات مخزنة على نحو استباقي لبناء نماذج لبيئتها، بما في ذلك الجسم وما يتجاوزه، ولذلك فإن نماذج الإدراك بحسب رؤية الترميز التوقعي الهرمي تختلف عن النماذج المبنية على وجهات النظر التي تصور الإدراك باعتباره آلة منفعلة تقتصر على تجميع وإعادة ترتيب بيانات الحس وحسب. وبناءً على مبدأ الترميز التوقعي الهرمي، يقوم المدخل الحسي بوظيفة المصحح للتوقعات الإدراكية (Andersen et al., 2014; Clark, 2013, 2016; Hobson & Friston, 2012)، إذ يستخدم العقل المعلومات المخزنة فيه لتوقع المدخلات الحسية، فإذا لم تتلاءم هذه التوقعات مع "إشارة التحفيز[2] driving signal" الملازمة لبيانات الحس راجع العقل تلك التوقعات، فالتفاوت بين بيانات الحس وتقديرات النموذج الأساسي ينتج عنه ظهور إشارات خطأ، تنتشر في التسلسل الهرمي الإدراكي، مما يؤدي إلى إصلاح توقعات المستوى الأعلى التي انتقلت في جميع المستويات (Friston & Kiebel, 2009; Clark, 2013, 2016). ولا تتفاعل التوقعات المرتبطة بالمستويات الأعلى من التسلسل الهرمي الإدراكي تفاعلًا مباشرًا مع التأثيرات الحسية، بل يحدث التفاعل مع تمثيلات الإدراك الحسي في المستوى الأسفل المتاخم من

محاولات الأفراد لتعديل تصوراتهم عن الحالة بناءً على المعلومات الحسية. (المترجم)
انظر:

Uffe Schjoedt et al., "Cognitive Resource Depletion in Religious Interactions," *Religion, Brain & Behavior* 3, no. 1 (February 2013): 41, https://doi.org/10.1080/2153599X.2012.736714.

Jakob Hohwy, *The Predictive Mind* (Oxford, United KingdomNew York, NY, United States of America: Oxford University Press, 2014).

(2) ويطلق عليها أيضًا الإشارات الحسية sensory signals أو الإشارات التي هي من الأسفل للأعلى bottom-up signals. والأسفل هنا إشارة إلى المستوى المسؤول عن استقبال المثيرات الحسية، أي المعلومات القادمة إلى المدخلات الحسية التي تمثل خصائص العالم الخارجي (خارج العقل)، والأعلى إشارة إلى المستويات العميقة في الإدراك المسؤولة عن إنتاج التقديرات المحتملة بناء على قاعدة المعلومات المخزنة مسبقًا (في العقل). (المترجم)

خلال وحدات الخطأ التي تقوم بالتعقيب feedback (Clark, 2013, p. 12). وتتميز تمثيلات الإدراك الحسي للمستوى الأسفل هذه بأنها حساسة لإشارات الخطأ التي يمكن تتبع أثرها حتى المدخلات الحسية. وفي حين أن الترميز التوقعي الهرمي HPC مؤثر حقًا بصفته نموذجًا للأعمال الإدراكية للمستوى الأسفل كالإدراك الحسي perception، فإن المبدأ العام الذي هو استخدام موارد المعلومات المتاحة لتكوين توقعات ثم مراجعة هذه التوقعات بناءً على التعقيب من المستوى الأسفل يبدو أنه ينطبق على عمليات المستوى الأعلى الإدراكية، مثل تشكيل الأحكام السردية وإعادة تشكيلها (Schjoedt et al., 2013; Taves & Asprem, 2017).

وأرى أننا يمكننا تعليل كل من الأصول الإدراكية الحسية الأساسية والتجريدية للأحلام الدينية والأحوال الصوفية باعتبار التوقعات الناشئة وتسجيل إشارات الخطأ في نظام التسلسل الهرمي الإدراكي. ولقد اعتمدت الدراسات السابقة للأحلام والأحوال الصوفية صراحةً على تنويعات من مبدأ الترميز التوقعي الهرمي HPC لتحليلها (Andersen et al., 2014; Hobson & Friston, 2012)، ولكن غلب عليها إغفال المكونات الدينية للأحلام والأنواع الكلاسيكية للأحوال الصوفية، كما أنها صرفت عنايتها إلى الخصائص الأساسية الإدراكية الحسية للظواهر التي تناولتها ولم تلق بالًا للسمات المجردة الإدراكية. ومع أن مقترحاتهم تقدم تطبيقات للفينومولوجيا الأساسية للتجارب التي أعتبرها، فإنها لا تخلو من إشكاليات في بعض وجوهها، وسوف أتناول أوجه القصور في التحليلات السابقة، وإن كانت غايتي الأولى تقديم رؤية بناءة لكيفية تشكيل السمات الأساسية والتقويمات الدينية المجردة للأحلام والأحوال الصوفية. ولتحقيق هذه الغاية لابد أولاً من توضيح الترميز التوقعي الهرمي من حيث علاقته بإدراك الحدث event cognition (Radavansky & Zacks, 2014; Taves & Asprem, 2017) والتفكير القائم على التعقيد complexity-based reasoning (Fortier & Kim, 2017). ثم تأخذنا مناقشة الأحلام والأحوال الصوفية بعد ذلك إلى مبادئ إضافية تروم تعزيز أو استكمال تحليل المعالجة التوقعيّة لهذه الظواهر.

ونعرّف الأحلام - بما يتناسب مع هذا الفصل- بأنها "أحوال تخيلية شخصية تتزامن مع نشاط العقل أو المخ أثناء النوم، وقد تشتمل على أفكار وأحوال وجدانية ورؤى وأفعال أدائية وأحاسيس أخرى" (Sears, 2015a, p. 134). وبهذا التعريف تفترق الأحلام وما يشبهها من الناحية الفينومولوجية عن الرؤى والهلوسات من حيث وقوع الأخيرة في اليقظة.

وإذا كانت الأحلام لا تقع إلا في حال النوم، فإن أحوال التصوف تقع في النوم واليقظة (Bulkeley, 2009a; Marshall, 2005, pp. 19, 95- 96; Sears, 2015a; Sears & Hood, 2016). والكلام عن تفاصيل ضروب أحوال التصوف ومكوناتها محل جدل كبير (cf. James, 2012; Otto, 2016; Zaehner, 1957; Stace, 1960; Katz, 1978; d'Aquili & Newberg, 1993; Hood, 2001a; Marshall, 2005; Andersen et al., 2014; Taves, 2020)، وتظل طريقة تناول والتر استس Walter Stace (1960) للأحوال الصوفية من أهم الطرق المؤثرة على الرغم من الانتقادات التي وجهت إليها[3]. ويرى استس أن الشعور بـ"الوحدة" أو "الواحدية" هي السمة الجوهرية للأحوال الصوفية، وإن لم يغفل هو وغيره الجوانب الأخرى الواردة كالرهبة والنعيم والعلم اللدني واللازمكان والإشراق (cf. Stace, 1960, pp. 62-133; Marshall, 2005, pp. 24- 29; Taves, 2020). وقد قسّم استس الأحوال الصوفية إلى صنفين أو "نوعين": انبساطي extrovertive وانطوائي introvertive. وبناء على مفهوم استس وغيره ممن يتفقون معه في الاصطلاح، يمكن تعريف

(3) يعد عمل ستيس أساسًا لمقياس التصوف M Scale [Mysticism Scale] الذي ابتكره رالف هود Ralph Hood (1975)، والذي قد يكون أكثر الأدوات السيكولوجية استعمالًا في دراسات الأحوال الصوفية. وقد تلقى مقياس التصوف M Scale وتصنيف استيس الأصلي انتقادات كبيرة في الآونة الأخيرة (انظر: Taves, 2020). ولا أجد متسعًا هنا لتقديم رد مفصل على هذه الانتقادات، ولكن ربما يكون من المفيد أن نشير إلى وجود دراسة تمت على يد مشاركين غير غربيين تؤكد صحة كل جانب من الجوانب الأساسية لمقياس التصوف (الذي بني رأسًا على أوصاف استيس للتجربة الصوفية) (Chen et al., 2011). وعلى الرغم من أن التصنيف الانبساطي/الانطوائي لهذه الأوجه قد ثبتت مرونته ومحدوديته النسبية، فإنه يظل وسيلة مفيدة لوصف بعض التجارب غير العادية من حيث علاقة الذات بالعالم.

الحال الانبساطي عمومًا بأنه الحال الصوفي الذي يتضمن علاقة مدرَكة حسيًا بين الذات والأشياء المجاوزة لها أو بين الأشياء نفسها (إذ تبقى الذات مراقبة)[4]. ومرة أخرى، تأخذ هذه الأحوال غالبًا طابع الوحدة وغير ذلك من الأوصاف الشاذة، وفي سرد فرانكلين (2000) لحاله الذاتي الانبساطي توضيحًا مفيدًا لبعض الميزات الشائعة لها، قال:

> بينما كنت أطالع ضوء الشمس الوامض من خلال أوراق شجر الليمون، أصبح فؤادي فارغًا، ووجدت نفسي فجأة محاطًا محتضنًا بضوء أبيض، بدا أنه يأتي من داخلي وخارجي، ضوء ساطع جدًا لا يشبه أي ضوء طبيعي. وأحسست إحساسًا غامرًا بالحب والدفء والسلام والسعادة... وشعرت أنني "واحد" مع كل شيء، و"أعرف" كل الأشياء، وكل ما أردت معرفته، "عرفته" فورًا ومباشرة[5].

وفي مقابل التوجه الخارجي للأحوال الانبساطية، فإن الأحوال الانطوائية موجهة نحو الداخل، أي أن المرء يتعامل فيها مع وعيه بدلاً من الأحوال الخارجية (المدركة حسيًا). ويزعم أن "الوعي الخالص Pure consciousness" الذي يُعدّ عند البعض ممثلًا للحال الانطوائي النموذجي= حال يكون الوعي فيها "بلا مضمون"، وهي أشبه ما يكون بالوعي غير المرجعي، حيث تعطل الأفكار والأحاسيس الأخرى مؤقتًا، مما (قد) يؤدي إلى إحساس عميق بالوحدة أو الواحدية (cf. Deikman, 2010; Forman, 2007; Stace, 1960, pp. 85- 111). ويصف فورمان (2007) حاله مع الوعي الخالص على النحو التالي:

> أحيانًا تتلاشى أفكاري بالكلية أثناء التأمل فأكون في حال يمكن وصفه بأنه حال يقظة، فلا أفكر في أي شيء، ولا أعي أي أحاسيس معينة ولا

---

(4) وفي حالة تجربة الحلم الصوفية، تُعرض البيئة "الخارجية" للذات أساسًا دون مساعدة المدخلات الحسية.

(5) مقتبس من Marshall (2005, p. 24).

أنهمك في أي شيء محدد، وأنا مع ذلك على يقين (بعد انقضاء الحال) أني لم أكن نائمًا. (ص 77)

وعلى الرغم من تمايز الأحوال الانطوائية والانبساطية في أوجه مهمة، فإن كثيرًا من العلماء يعدونها متلازمة، إذ تدل التعليلات الشائعة للعلاقة بينهما على تداخل الفينومولوجيا والترقي من أحدهما إلى الآخر (cf. Stace, 1960; Deikman, 2010; Hood, 1989; d'Aquili & Newberg, 1993; Forman, 2007; Chen et al., 2011). وفي بحثنا هذا نتعامل مع الأحوال الانطوائية والانبساطية على أنهما "نوعان" لـ "جنس" صوفي واحد، وتقوم مناقشتنا التالية للأحوال الصوفية على هذا التقسيم، وإن وردت عليه اعتراضات واقتراحات "لتصنيفات" أخرى.

المعالجة التوقعية والأحوال الدينية

لكي نفهم جيدًا العلاقة بين الإدراك وعمليات المستوى الأعلى التي تتعامل مع الإسناد السببي والفهم السردي، نحتاج إلى مناقشة موجزة لنظرية إدراك الحدث event cognition لكل من رادفانسكي Radavansky وزاك Zack (كما لخصها الباحثان Taves & Asprem, 2017). فنقول: إن المقصود بإدراك الحدث معالجة العقل للأحداث، و"الأحداث" هي الأحوال المنفصلة - أي الأحوال ذات البداية والنهاية[6] (Taves & Asprem, 2017, p. 46). وفي حين أن العقل يولد

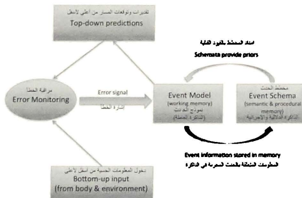
---

(6) ويعرف رادفانسكي وزاك الحدث الذي هو أحد أهم الكيانات النفسية اليومية للبشر بأنه جزء من الزمن في مكان معين يتصوره المراقب بما له من نهاية وبداية. وأما "إدراك الحدث فهو طائفة الأنظمة التي تمكننا من تكوين تمثيلات ذهنية لما يجري حولنا وتقسمه إلى أحداث منفصلة ومحدودة وتخزن المعارف عن أنواع الأحداث المعينة وتتوقع ما يحدث بعد ذلك، وتستعمل هذه النماذج لتنظيم العمل؛ بدءًا من التحكم الحركي الأساسي وحتى تسلسلات العمل القصدي المعقد." (المترجم)
انظر على الترتيب:
Gabriel A. Radvansky and Jeffrey M. Zacks, *Event Cognition*, 1st edition (Oxford; New York: Oxford University Press, 2014), 2.

الإدراكات الحسية باستمرار - وفقًا "لأفضل فرضيات الدماغ المتاحة في الوقت المعين للمدخلات الحسية التحفيزية" - فإنه يعتمد في الوقت نفسه على الذاكرة العاملة و"مخطط الحدث event schemata" (الذاكرة الإجرائية والدلالية التي تتضمن المفاهيم والمعتقدات) لإنشاء "نماذج الأحداث[7] event models" التي

Taves, A., & Asprem, E. (2017). Experience as event: Event cognition and the study of (religious) experiences. *Religion, Brain & Behavior*, 7(1), 43- 62. doi:10.1080/ 2153599X.2016.1150327

(7) نموذج الحدث هو التمثيل العقلي للمعلومات المتعلقة بحدث معين، وعادة ما يضم تمثيلات الفاعلين والكائنات المتعلقة بالحدث والعلاقات بينهم والمكان والزمان والذي وقع فيه الحدث وينظم كل ذلك بحسب وجهة نظر الإنسان المدرك. ومن وظائف نماذج الحدث فهم ما يجري حولنا وتوليد تقديرات بالأحداث المستقبلية وإعادة بناء ذكريات الأحداث الماضية. ويوضح الشكل التالي المقتبس من ورقة تافيس Taves وأسبريم Asprem إدراك الحدث باعتباره نظامًا توقعيًا هرميًا hierarchical predictive system، وفيه تتلقى نماذج الأحداث المعلومات المفترضة سلفًا (المعرفة الأولية) من مخطط الحدث event schemata ومن إشارات خطأ التقدير التي تنشأ عن اختبار تقديرات النموذج النشطة بموافقتها أو معارضتها للمدخلات المتدفقة من الجسم والحواس، وينشأ عن زيادة إشارة الخطأ مراجعة النموذج الحالي أو استبداله بنموذج جديد. انظر الشكل (المترجم)



انظر:

Taves, A., & Asprem, E. (2017). Experience as event: Event cognition and the study of (religious) experiences. *Religion, Brain & Behavior*, 7(1), 43- 62. doi:10.1080/ 2153599X.2016.1150327

تعمد إلى وصف وتوقع العلاقات بين الإدراكات الحسية في الزمن المعين (Taves & Asprem, 2017, pp. 45- 47). وقد تتضمن نماذج الأحداث المعلومات الأساسية عن المدركات الحسية (مثل: عدد ونوع أو أنواع الأشياء والفاعلين والسلوكيات وما إلى ذلك، في الزمن المعين) بالإضافة إلى استنتاجات العلل والأسباب والمعنى (Taves & Asprem, 2017, p. 50).

وينشأ عن نماذج الأحداث- بالاتساق مع الترميز التوقعي الهرمي- توقعات، وهي- أي نماذج الأحداث- حساسة للأخطاء التي ينبئ بها التعقيب feedback من المدركات الحسية المتراكمة (Taves & Asprem, 2017, pp. 45- 47). وقد يستقر العقل لفترة وجيزة على نموذج حدث معين لطائفة من المدركات الحسية بمقتضى ملاءمة توقعاته، إلا أن التحديث الدائب للمعلومات الإدراكية الحسية يقطع بانتهاء أمر هذه التوقعات إلى الإخفاق، وينشأ عن التضخم المقابل لإشارة الخطأ مراجعة النموذج أو استبداله. ويرتبط ارتفاع معدل أخطاء التوقع بـ "تجزئة الحدث[8] Event segmentation" الذي يستلزم إنشاء

(8) يقول رادفانسكي Radavansky وزاك Zack في بيان معنى تجزئة الحدث: "ينص مبدأ التجزئة على أن أعمالنا المتصلة تقسم إلى أحداث منفصلة وتحدث هذه التجزئة عند حدود الحدث event boundariesوهي الحدود التي تفصل حدثًا عن آخر. ومثاله أنك لو كنت تعمل في مكتب، وعند وصولك صباح أحد الأيام توقفت عند غرفة البريد لتتفحص بريدك وتكلمت مع زميل لك أثناء ذلك، ثم مشيت في القاعة إلى الصالة وصنعت لنفسك كوبًا من القهوة. يقترح نموذج أطراف الحدث Event Horizon Modelأن يفضي ذلك إلى نموذجين للحدث في الذاكرة طويلة المدى، أحدهما لحدث فحص البريد والآخر لحدث صناعة القهوة. كما أنك أثناء معاينتك للأحداث، فإن الحدود بينهما تشكل عنصرًا بارزًا في معايتتك الواعية. والحاصل أن الناس يقسمون سجية الحال المتصل إلى أحداث في مثل هذه النقاط، مما ينتج عنه أجزاء.

وتعد نظرية تجزئة الحدث event segmentation إحدى تفسيرات نموذج أطراف الحدث Event Horizon Model، وتفترض أن الناس يحاولون تقدير المستقبل القريب باعتباره جزءًا متصلًا من الإدراك. فتعمل المعالجة الإدراكية على تحويل المدخلات الحسية إلى تمثيلات مفصلة تتضمن تقديرات وتوقعات. وتتأثر هذه المعالجة بالنموذج العامل للحدث الحالي، وتعمل النماذج العاملة على جعل المعالجة الإدراكية تتحيز بحيث تسمح للفهم بملء

نموذج حدث جديد في الذاكرة العاملة، ومن المحتمل أن يُخزن نموذج الحدث القديم على أنها ذاكرة عرضية، مع إمكان استرجاعها ومعالجتها مرة أخرى (Taves & Asprem, 2017, pp. 45- 46). وفي حالة الأحلام، تحدث تجزئة الحدث على نحو موثوق عندما يبدأ الإنسان في الاستيقاظ. فمحتوى الأحلام، الذي يكافئ من حيث الأساس الإدراكات الحسية المتولدة أثناء اليقظة، يخضع بسرعة للمدركات الحسية المختلفة التي تقرع الذهن عند الاستيقاظ، فيخفق نموذج الحدث الخاص بمتتالية الحلم السابق في توقع هذه المدركات الحسية الجديدة، ويؤدي التضخم الناتج إلى بعث إشارة خطأ للعقل للبحث عن نموذج حدث جديد واعتماده ("أنا مستيقظ").

المعلومات المفقودة وإزالة الغموض عن المعلومات الغامضة. ولكي تكون نماذج العمل فعالة، يجب، في أغلب الأحيان، أن تكون محمية من تقلبات المدخلات الحسية، وأن تحافظ على حالة مستقرة في مواجهة المعلومات المفقودة، أو الغامضة، أو المتضاربة جزئيًا. ومن ثم، يستمر النموذج العامل الخاص بك أثناء التحقق من البريد في تمثيل موقع صندوق البريد الخاص بك، حتى لو أغلقه مؤقتًا زميل ينحني لاسترداد بريده الخاص. ولابد كي يستمر العمل بالنماذج المعمول بها أيضًا أن توثق وتُحدث من وقت لآخر وإلا يتعرض صاحبها إلى تطبيقها في غير ما يناسبها. فالنموذج المعمول به لفحص البريد الذي توقف عمله مؤقتا عند حدث تقديم القهوة يمكن أن يؤدي بالشخص إلى الخطأ في الإدراك كأن يدرك درج من الفضيات على أنه فتحة بريد. ولكن كيف يمكن تحديث نماذج العمل في الوقت المناسب، دون إشارة خارجية تشير إلى الأحداث، أو حتى أن حدثًا جديدًا قد بدأ؟ تقترح نظرية تجزئة الحدث EST أن يتم تحديث نماذج العمل استجابة للزيادات المارة في خطأ التوقع. ففي مرحلة ما، عندما تغادر غرفة البريد وتتجه نحو الصالة، من المرجح أن تصبح الأمور أقل قابلية لتقديرها. فأنت تمشي عبر الأبواب، وتواجه أشخاصًا وأشياء مختلفة، وترى تسلسلات سببية وأهدافًا جديدة قيد التنفيذ. وتدعي نظرية تجزئة الحدث EST أنه عندما يزيد خطأ التوقع، يقوم الأشخاص المدركون بتحديث نماذجهم العاملة بناءً على المعلومات الحسية والإدراكية المتاحة حاليًا. وفي معظم الحالات، يكون نموذج العمل الجديد أكثر فعالية من النموذج القديم، ويقل خطأ التنبؤ عندما يستقر النظام في حالة مستقرة جديدة." (المترجم)

انظر:

Gabriel A. Radvansky and Jeffrey M. Zacks, *Event Cognition*, 1st edition (Oxford; New York: Oxford University Press, 2014), 29-30.

ومع أن الاستيقاظ يحفز تجزئة الأحداث على نحو موثوق، فقد تفضي متتالية الأحلام إلى ظهور سلسلة من نماذج لأحداث قصيرة مع تغييرات في المحتوى. والحق أن إدراك الحداث يحدث في نطاقات زمنية متعددة داخل نظام هرمي (Radavansky & Zacks, 2014, p. 28). ومن ثمَّ، تُعالج الأحداث الأقصر والأطول في وقت واحد، وقد يؤدي الحدث الأقصر وظيفة المكون الفرعي للحدث الأطول، ولذلك يمكن عد مّتتالية الحلم حدثًا واحدًا يشتمل على عدة أحداث فرعية. وتتميز نماذج الأحداث لكل من الأحداث القصيرة (الفرعية) والأحداث الأطول (الرئيسة) بأنها حساسة لإشارات الخطأ من الأسفل للأعلى المرتبطة بالتمثيلات الإدراكية الحسية (انظر Radavansky & Zacks, 2014, esp. pp. 49- 52).

وجملة القول أن نماذج الأحداث، التي تمثل أحوالًا نفسية منفصلة، تقع على قمة سلسلة المعالجة الإدراكية الحسية التي توظف المعلومات الموجودة سابقًا لتوقّع الأحوال أو المدخلات الأساسية. وتحتوي نماذج الأحداث على كل من الخصائص الأساسية الإدراكية الحسية والاستدلالات الإدراكية الأكثر تجريدًا المتعلقة بالأسباب والعلل والمعنى. وبالمثل، يمكن تقسيم الأحداث أو الأحوال "الدينية" إلى خصائص إدراكية حسية أساسية وتقويمات تجريدية (راجع Spilka et al., 1985; Sears, 2016; Taves, 2009; Taves & Asprem, 2017). ومما يعين على فهم هذه التقويمات الدينية فهم مفهوم إسقاط التعقيد وعلاقته بالإسناد إلى الخارق.

ويرتبط **إسقاط التعقيد** complexity drop بمفهوم المباغتة unexpectedness، وقد انتفع بهذا المفهوم فريق من الدارسين للأحوال الدينية[9] (انظر على سبيل

(9) يقصد بانخفاض أو إسقاط التعقيد الأحداث والأشياء التي يُتوقع أن تكون معقدة ثم يتضح بعد ذلك أنها بسيطة. (المترجم)
انظر:
Martin Fortier and Sunae Kim, "From the Impossible to the Improbable: A Probabilistic Account of Magical Beliefs and Practices Across Development and Cul-

المثال: Hood, 1978; Taves, 2009; Hermans, 2015; Sears, 2016, 2019; Fortier & Kim, 2017). ويذهب عامة الباحثين إلى أن الأوضاع التي تعارض التوقعات المبدئية تفتح الباب للتفسيرات الدينية. وعزز فورتير Fortier وكم Kim (2017) هذا الادعاء مع اعتبار اسقاط التعقيد بين الأحوال المتوقعة والفعلية[10] (راجع:

---

tures," in *The Science of Lay Theories: How Beliefs Shape Our Cognition, Behavior, and Health*, ed. Claire M. Zedelius, Barbara C. N. Müller, and Jonathan W. Schooler (Cham: Springer International Publishing, 2017), p.266.

(10) لجأ فورتير وكم إلى مفهوم كولموغروف Kolmogorov للتعقيد الخوارزمي لتعليل التفكير السحري إدراكيًا. وتعد نظرية التعقيد لكولموغوروف في الأساس أحد نظريات علوم الكمبيوتر والرياضيات وتهدف إلى فهم طبيعة العشوائية التي - كما يقترح كولموغروف - تصل بالتعقيد إلى أقصاه. والتعقيد بدوره يُحدد بحجم أقصر برنامج كمبيوتر يولد سلسلة معينة، وكلما زاد طول البرنامج زاد تعقيد البرنامج. على سبيل المثال، يحتاج برنامج الكمبيوتر إلى مزيد من التعليمات لإنشاء هذه السلسلة: 4، 7، 3، 5؛ بالمقارنة مع السلسلة: 1، 2، 3، 4. فالسلسلة العشوائية مثل (4، 7، 3، 5) تتطلب مزيدًا من التعليمات لأنها غير قابلة للاختصار. وبحسب مصطلحات كولموغروف، فإن السلسلة القابلة للضغط أو الاختصار أقل تعقيدًا من السلسلة التي لا تقبل الاختصار. ولهذه النظرية تطبيقات مفيدة في علوم الإدراك. ومن هذا الباب النظرية التي خرج بها ديسالس بناء على مفهوم كولموغروف، ووفقًا لها تعرف المباغتة بالنسبة بين التعقيد المتوقع والتعقيد الملحوظ. فإذا كان من السهل وصف حدث كان يفترض فيه أن يكون معقدًا فإن رتبة المباغتة فيه عالية. فمثلًا، إذا كنت مسافرًا في بلد أجنبي، فأنا أتوقع أن يكون حال مقابلتي للأشخاص الذين ألقاهم أثناء رحلتي حالًا معقدًا (لأنهم غرباء لا يمكن تبسيط وصفهم أو اختصاره)، فإذا حدث أن قابلت جاري أو زميلي في الجامعة أو أحد المشاهير (أي شخص يمكن اختصار وصفه بسهولة ومن ثمّ يكون وصفه بسيطًا)، فسأكون مربكًا بالتأكيد بسبب عدم توقع اللقاء. وقد أظهرت الدراسات في علم النفس التنموي وجود علاقة بين عدم العشوائية (أو البساطة) والاعتقاد بوجود الفاعلية agency. فبينت تلك الدراسات أن البشر يعللون غياب العشوائية (أي البساطة العالية) بافتراض تدخل الفاعلية وذلك في عمر مبكر جدًا. فقد أظهر الأطفال في سن 9 أشهر قدرة على التمييز بين النتائج غير العشوائية التي افترضوا فيها أنها من صنع فاعلين بشريين والنتائج العشوائية التي افترضوا حدوثها آليًا. ويبدو أن النسق الشاذ abnormal order (أي المنتهك للعشوائية) يستخدم حدسيًا باعتباره إشارة للفاعلية، وذلك أمر حدسي للغاية. فإذا كنت أمشي في مرج، في موقع بعيد، ورأيت زهورًا متناثرة على نحو عشوائي من حولي، فلن يثير ذلك دهشتي. لكن لنتخيل أنني واجهت فجأة خطًا مستقيمًا تمامًا من الزهور في منتصف هذا المرج البعيد، فلا ريب أني سأتفاجأ وأقول في نفسي:

(Dessalles, 2007, 2008)، والمقصود بالتعقيد هنا "حجم أقصر برنامج يولد سلسلة معينة، وكلما زاد طول البرنامج (أي كلما زادت التعليمات التي يحتاجها البرنامج لإنشاء السلسلة المعينة) زاد تعقيده.... فالسلسلة العشوائية (4، 7، 3، 5) تتطلب مزيدًا من التعليمات لأنها غير قابلة للاختصار" (Fortier & Kim, 2017, p. 283). ولتوضيح أمر التعقيد تأمل حال القيادة على طول الطريق السريع ومواجهة مركبات متعددة بألوان وأشكال مختلفة مقابل حال القيادة على طول الطريق السريع ومواجهة سيارات من نفس اللون والشكل، نرى هنا أن الحدث الأخير أقل تعقيدًا بكثير من الأول، إذ يتطلب موارد إدراكية أقل لوصفه أو تمثيله، ويرى فورتير وكم أن الحدث الأخير غير متوقع لأنه أقل تعقيدًا مما يتوقع المرء أن يجده عادة أثناء القيادة (وأما الأحداث الأكثر تعقيدًا مما هو متوقع فلا ينشأ عنها إسقاطات في التعقيد وما يلازمها من "مباغتة"، انظر (Fortier & Kim, 2017, p. 284.

وكنا قد قدمنا أن التعقيد والعشوائية مفهومان متلازمان (فالعشوائية تصل بالتعقيد إلى أقصى حالاته). وللوقوف على هذه العلاقة، ربط فورتير وكم مسألة انخفاض التعقيد ببحوث علماء النفس التنموي المتعلقة بالانقطاعات الواضحة للعشوائية التي تثبت "أن البشر يعللون في مرحلة متقدمة جدًا من أعمارهم انقطاع العشوائية (أي البساطة العالية) بافتراض تدخل فاعل" (Fortier & Kim, 2017, p. 284). وبالجمع بين هذا وبين مفهوم إسقاط التعقيد تمكن فورتير وكم من صياغة نموذج إسقاط التعقيد بالفاعل الخارق (CDMS the complexity drop model of the supernatural). وعلى هذا، فإن انخفاض التعقيد بين الأحوال

لابد أن شخصًا زرع هذه الزهور ها هنا بهذه الطريقة، لا يمكن أن ينشأ ذلك اتفاقًا! وفي مثل هذه الحالة، كنت أتوقع درجة عالية من التعقيد (عدم النسق) ولكني لاحظت تعقيدًا منخفضًا (النسق)، ونتيجة لذلك، استنتجت أن فاعلًا قد تدخل بطريقة ما ولابد؛ فيجب إضافة فاعل إلى الصورة من أجل تعليل انخفاض التعقيد، ومن هنا جاءت فكرة أن انخفاض التعقيد يشير إلى الفاعلية. (المترجم)
انظر: Fortier and Kim, 283-284.

المتوقعة والأحوال الفعلية ينتج حالة مباغتة، وذلك يفضي إلى إسناد الفاعلية، وفي حالة عدم توفر المفاهيم الطبيعية أو عدم قدرتها على تعليل الحدث فإن الفاعلية تسند إلى فاعل خارق (Fortier & Kim, 2017, p. 286). وإسناد حدث معين إلى فاعل خارق هو أساس ما يجعل الحدث "دينيًا" (راجع: Taves, 2009; Hermans, 2015; Sears, 2016; Nordin & Bjälkebring, 2019)، والأحوال التي من المرجح أن تستلزم إسقاطًا للتعقيد وإسنادًا للفاعل الخارق هي الأحوال التي تتضمن أشخاصًا أو أماكن مألوفة وميزات مكررة وظواهر غير نمطية[11] (انظر Fortier & Kim, 2017, pp. 287- 288، وفي القسم التالي المخصص لفحص الأحلام والأحوال الصوفية أمثلة ومناقشات لاسيما فيما يتعلق بالنوعين الأخريين)، ويتطلب تمثيل هذه الأحوال قليل من الموارد الإدراكية، وهو ما يفسر ميلها إلى خفض التعقيد والتشعبات المرتبطة به.

وكما هو الحال مع الترميز التوقعي الهرمي، يستغل نموذج إسقاط التعقيد

(11) يشير المؤلف هنا إلى ثلاثة ضروب من إسقاط التعقيد: الأول إسقاط التعقيد الناجم عن التكرار، فإذا افترضنا أن تعثر الحظ يمثل 0 وأن حسن الحظ يمثل 1 فإن المتوقع عادة أن تحدث سلسلة الأحداث التي تمثل سوء الحظ وحسنه عشوائيًا (أي بتعقيد) فتكون هكذا 1011010100101 أما إذا كان الواقع هكذا 11111111 أو 0000000 فإن هذا التكرار (أي البساطة) يدل على إسقاط التعقيد .والثاني من أنواع إسقاط التعقيد هو النوع الناجم عن الألفة أو القرب، فقد ينتج انخفاض التعقيد من البساطة الشاذة للمكان أو الشخصية المشاركة في حدث ما. فمكان مثل البيت الأبيض مثلا هي أماكن بسيطة لأن الموارد الحسابية المطلوبة لوصفه محدود للغاية، وهكذا فإن الأماكن المألوفة أو الأشخاص المألوفون (كأهل المرء) هي أشياء بسيطة (ليس للجميع ولكن للشخص المعني) .والثالث هو انخفاض التعقيد الناجم عن الخصائص غير النمطية، فلو أن أمامنا أربعة أشكال هندسية: 3 مربعات ومضلع ألفي وأردنا من برنامج الكمبيوتر تحديد شكل واحد محدد من الأشكال الأربعة المذكورة فإن الأسهل للبرنامج أن يختار المضلع الألفي، إذ يتطلب التقاط المضلع الألفي تعليما واحدًا للبرنامج وهو أن يختار الشكل الذي لا يشبه الآخرين،أما اختيار أحد المربعات فسيتطلب إضافة تعليمات أخرى مثل: التقاط الشكل الذي يبدو مثل الآخرين وموقعه على الشمال أو اليمين مثلا. إذا فعلى الرغم من أن المضلع الألفي في ذاته أشد تعقيدا من المربع إلا أنه أبسط من حيث الوصف. (المترجم)
انظر: Fortier and Kim, 287.

بالفاعل الخارق CDMS مبادئ التوقع (أو التقدير) والأحوال أو المدخلات الفعلية، ولأن المباغتة ينجم عنها إعادة صياغة المفاهيم (Fortier & Kim, 2017)، فلابد أن ترتبط بخطأ التوقع (راجع: Clark, 2013, pp. 2- 3, 12). زد على ذلك، أن التعليلات المبنية على الفاعلية (الخارقة) للظروف غير المتوقعة قد تُعدّ محاولات لتقليل المباغتة وخطأ التوقع (راجع: Dessalles, 2008, 2013). والحاصل أن نموذج فورتير وكم لإسناد الفاعلية الخارقة يمكن عده تطبيقًا للترميز التوقعي الهرمي HPC على ظاهرة الإدراك الديني، وإن كانا لا يسوقان مناقشتهما لنموذج إسقاط التعقيد بالفاعل الخارق صراحة في سياق الترميز التوقعي الهرمي.

وأخيرًا، من المهم أن نفهم أن التقويمات الدينية (وغير الدينية) عرضة للتغيير. فقد تتوفر معلومات جديدة مع مرور الزمن وتغير الأحوال تفضي إلى أن يعيد الإنسان صياغة الأحداث الماضية (Spilka et al., 1985; Barrett, 2004; Taves, 2009; Sears, 2016)، وقد يحفز انخفاض التعقيد إلى إسناد الفاعلية الخارقة ابتداءً ثم ينتهي قرار المرء إلى أن الوضع الذي عرض له لا يستحق هذا التمييز. وفيما يلي أتفحص حالات إسقاط التعقيد المبدئية وتبعاته المحتملة بدلاً من تفحص تطور التفسير الذاتي بعد اتضاح الحدث.

التجربة الصوفية

عرض أندرسن Andersen وزملاؤه (2014)، معتمدين على نسخة من الترميز التوقعي الهرمي HPC مشابه لما تم وصفه، ما قد يكون أكثر تصورات الترميز التوقعي تفصيلاً "للأحوال الصوفية" حتى الآن[12]، قالوا:

نعرّف الأحوال الصوفية بأنها إدراكات حسية مضمنة في إطار ديني أو

(12) نظرًا إلى ضيق المساحة المخصصة للفصل فأقتصر في هذا القسم على التجارب الصوفية حال اليقظة دون الحلم.

روحي، تنشأ نتيجة هيمنة النماذج الداخلية [كذا] للأدمغة. وبلغة أكثر برجماتية، يضم هذا التعريف ظواهر كالكشف والإلهام وأحوال الاتحاد والشعور بحضور الكائنات أو الكيانات الخارقة. (ص224)

وذهبوا كذلك إلى أن النماذج الداخلية التي يحدثها الدماغ للأحوال الصوفية تهيمن على الإدراك الحسي إذا أثارتها الأحوال السياقية وسمح تعقيب أخطاء التوقع باستمرار تطبيقها، أي أن الأحوال التي تتعطل فيها الحواس تؤثر تأثيرًا مهمًا على تسهيل حدوث الأحوال الصوفية لما في تعطيل الحواس من تقليل أخطاء التوقع الناجم عن المدخلات الحسية (Andersen et al., 2014, p. 223).

ولدعم ادعاءاتهم النظرية، خطط أندرسن وزملاؤه (2014) تجربة لاختبار آثار الأحوال الإيحائية العالية وتعطيل الحواس لأناس ذوي أحوال دينية وروحانية متباينة، فوضعوهم في غرفة مظلمة، معصوبي الأعين، وعلى رؤوسهم خوذة كهرومغناطيسية ينبعث منها مجال مغناطيسي عشوائي ضعيف للغاية، يستبعد أن يكون ذا أثر في وظائف الدماغ (راجع Persinger, 1987; Granqvist et al., 2005). وكان على الأشخاص أن يدونوا حدوث أي حال غير عادي يشعرون به بالضغط على زر، وامتد ذلك نحو ساعة واحدة كانوا فيها على هذا الحال، ثم طلب منهم بعد ذلك وصف أحوالهم. وكان المشاركون على علم بأحوال الاختبار قبل الدخول فيه، وكانوا على علم كذلك بأنواع الأحوال النفسانية التي قد تحصل لهم بارتداء الخوذة (أي الإحساس بحضور كائن خفي في الغرفة أو حصول رؤية غير عادية أو ظهور الأصوات أو أحاسيس ملموسة وأشباه ذلك)، ومع هذه التهيئة القبلية للخلفية المعرفية "الدينية"، أخبر المشاركون بالفعل عن أحوال نفسانية "حسية غير عادية" و"حضور محسوس". ووجد الباحثون أن المشاركين الذين سبق لهم تحصيل أحوال روحية أو تأملية كانوا أكثر عرضة للإحساس بأحوال صوفية في بيئة المختبر من الذين لم يكن لهم مثل هذه الأحوال. ومع ذلك، فإن المشاركين الذين لم يسبق لهم تحصيل أحوال صوفية (ولكنهم تعرضوا للتهيئة المعرفية الدينية قبل الاختبار) دونوا أنواعًا من الشعور

الصوفي التي مر بها السابقون من أهل الأحوال الصوفية. وفي الجملة، سجل أصحاب الأحوال الدينية السابقة إحساسًا أقوى من المبتدئين (Andersen et al.,, 2014, pp. 231- 232).

ومع أن إطار عمل الترميز التوقعي الذي طبقه أندرسن وزملاؤه (2014) يقدم تفسيرًا محتملاً لنتائجهم، فمن المهم ملاحظة أن النتائج التي توصلوا إليها لا تتضمن بوضوح نوع الأحوال الصوفية الذي ناقشناه في المقدمة. بل إن إطارهم بحسب فينومينولوجيا الأحوال الانطوائية وخاصة الأحوال الانبساطية = مشكل. فالأحوال الانبساطية تستلزم في الجملة الانفتاح الحسي على العالم الطبيعي ومن الممكن أن تحدث "عفويًا"، أي دون أن يتوقعها الإنسان توقعًا واعيًا قبل الشروع فيها (Hood, 2001b, p.159; Marshall, 2005; وراجع Andersen et al., 2014, pp. 226- 228)، زد على ذلك أن الذين لم يسبق لهم الحال الانبساطي وليس لهم إطار مفاهيمي تقريبي لها قد تعرض لهم مع ذلك حالات انبساطية قوية (انظر: Marshall, 2005, pp. 191- 193).

وإذا كانت فينومينولوجيا الأحوال الانبساطية تتحدى على ما يبدو نتائج ومناقشات أندرسن وزملائه، فإن فينومينولوجيا الأحوال الانطوائية أكثر اتساقًا مع تقريرهم عمومًا. فالأحوال الانطوائية تميل إلى انتهاج التأمل السلبي apophatic meditation، خلافًا للأوضاع العفوية لبعض الأحوال الانبساطية (راجع: Egan, 1978; Forman, 2007; Hood, 2001b; Luhrmann, 2012). وهؤلاء الذين ينتهجون وضعية التأمل يفعلون ذلك في الجملة وهم يتوقعون أو يتشوّفون إلى تسهيل حدوث التأثيرات المرتبطة بالتأمل، كما أن أعمالًا سلبية مثل إغلاق العين تستلزم التعطيل الحسي، ولذلك ربما يميل المرء إلى القول، على غرار أندرسن (2014، ص 224,) إن الأفراد الذين يمارسون التأمل السلبي ينشأ فيهم توقعًا عامًا لحال انطوائي يفضي- مع عدم الخطأ في التوقع بسبب التعطيل الحسي الناتج عن أعمال التأمل- إلى تحقيقه.

ومع أن هذا التعليل السابق للحال الانطوائي مقبول على نطاق واسع، فإنه

يخفق إذا استُخدم لتعليل الروايات الفينومينولوجية الشائعة "للوعي الخالص pure consciousness" وهي حال يخلو فيه الذهن من الأفكار والصور المتميزة. وربما أمكن استنتاج تعليل أقوى لهذا الحال من كلام ديكمان Deikman (2010) عن "كسر إلف العادة de-automatization" ووصف شجودت Schjoedt وزملائه (2013) لما أطلقوا عليه "استنزاف الموارد الإدراكية cognitive resource depletion" في الشعائر التي تقتضي إغفال الغاية والتعتيم السببي[13]. وتشتغل ظاهر الدراستين بنفس العملية الأساسية، لكني أعتني هنا بمناقشة دراسة شجودت وزملائه[14]، وهي تبدأ بملاحظة أن العقل يعالج متتاليات الفعل في نظام هرمي يضم وحدات الفعل للمستوى الأسفل إلى سرديات الفعل للمستوى الأعلى وفقًا للمواصفات القصدية والسببية. ويسمح التنظيم الهرمي عادةً للعقل بالحفاظ على الانتباه خلال بالتعويل على سرديات الفعل للمستوى الأعلى لتوقع وحدات الفعل للمستوى الأسفل. ومع ذلك، قد تنطوي أشكال الأعمال الشعائرية، كالتأمل السلبي مثلًا، على غايات وعلاقات سببية موهمة[15]، مما قد يؤدي إلى منع العقل من التعيين العفوي لسردية الفعل الشعائري، ويفضي هذا إلى خلق حاجة ملحة إلى إعادة توزيع موارد الانتباه الإدراكية للتصرف مع

---

(13) المقصود بإغفال الغاية goal demotion الميل إلى الاعتناء بطريقة أداء الشعيرة بدلا من النتائج المترتبة عنها أو الأغراض المقصودة من أدائها، ويقصد بالتعتيم السببي أن أفعال الشعيرة غير مرتبطة سببيًا بنتائجها المتصورة. (المترجم)

(14) يشير مصطلح "استنفاد الموارد الإدراكية" إلى تقليل الموارد الإدراكية للوظيفة التنفيذية الذي يأتي نتيجة زيادة الحمل من الانتباه (Schjoedt et al., 2013, p. 41) ويشير مصطلح "كسر إلف العادة" إلى إبطال المعالجة الإدراكية "العفوية" (Deikman, 2010, p. 58) وهو الأمر نفسه الذي يشير إليه المصطلح السابق.

(15) تختلف غايات التأمل السلبي، مثل الولوج في "سماء المجهول" (Luhrmann, 2012) وتحقيق "السكون اليقظ للروح" (Gavrilyuk, 2013) و"سكينة العقل"، عن غايات الأفعال العادية، مثل "شرب فنجان من القهوة" أو "كتابة ورقة" (انظر: Schjoedt et al., 2013, p. 45)، من حيث الحركية والقصدية. بالإضافة إلى أن العلاقة السببية بين هذه الغايات والأفعال التأملية الملموسة، كتكرار كلمة أو عبارة بسيطة والتنفس على فترات منتظمة وما إلى ذلك، لا تبدو حدسية.

"التفاصيل الإدراكية الحسية للمستوى الأسفل" (Schjoedt et al., 2013, p. 45). فينتج عن التنظيم الإدراكي حال نفسانية أقل تمايزًا less differentiated (راجع: Deikman, 2010)[16]. وبمصطلح الترميز التوقعي الهرمي، يخلق التأمل السلبي مصدرًا ديناميكيًا لخطأ التوقع قد يتدخل مع توصيف المستوى الأعلى للمدركات الحسية (راجع: Schjoedt et al., 2013, pp. 45- 46).

وكما يرى شجودت وزملائه، فإن من مقتضيات استنزاف الموارد الإدراكية أثناء التأمل السلبي في الأحوال الصوفية حدوث فجوة استدلالية على المستوى التنفيذي للإدراك. ومع أن السياق الشعائري للأحوال الانطوائية قد يشجع المتدينين الصوفيين على طلب المساعدة التفسيرية من المرجعيات الدينية (Schjoedt et al., 2013, p. 46)، فإنهم لا محالة ينخرطون في التأمل الشخصي ابتداءً، وينشأ عن ذلك فهم للأحوال قد يجعل تفسير المرجعية الدينية يبدو معقولاً إلى حد ما (انظر: Barrett, 2004, pp. 13- 14). وقد يفضي التعتيم السببي للشعائر السلبية إلى أن يفسر المتصوف الأحوال الانطوائية ابتداءً على أنها غير مقصودة (أي ليست من نتاج فعله). ويرى مالي Malle (1999، 2004) وتيفز Taves (2009, pp. 100- 11) أن الطبيعة غير القصدية للحدث ستوجه المتصوف نحو تفسيرات سببية خارجية.

وزد على ذلك أن المتصوف قد يكون له سبب للاعتقاد بأن الحدث أحدثه فاعل لبساطته مقابل الأحوال الواعية الأخرى والتوقعات المستمدة من تلك الأحوال (Fortier & Kim, 2017). فالأوصاف الشائعة للأحوال الانطوائية تجزم بافتقارها إلى الميزات المرتبطة بالأداء الواعي العام؛ ومن هنا تُوصف الأحوال الانطوائية بأنها غير استطرادية وخالية من المضمون وفارغة من الفكر، وأشباه ذلك (انظر على سبيل المثال: Deikman, 2010; Forman, 2007)، بل وتتباين

(16) يتناقض التمايز بمقتضى التعريف مع الوحدانية. ويمكن القول إذن إن تركيز الانتباه على التفاصيل الإدراكية الحسية للمستوى الأسفل أثناء استنفاد الموارد الإدراكية يساهم في الوحدة التي كثيرًا ما يخبر عنها المتصوفون.

أوصاف الأحوال الانطوائية مع الأحوال الإدراكية التي تفتقر إلى الغايات الواضحة أو المهام خارجية - كما هو الحال مع التأمل السلبي عمومًا - حيث يتوجه الميل الطبيعي للنفس إلى الصور المتميزة لأحلام اليقظة، واستعادة الذكريات، وصياغة الأفكار المجردة (راجع: Bulkeley, 2016, pp. 139- 140; Forman, 2007; Schjoedt et al., 2013)[17]. ويبدو من هذه الأوصاف أن التوقعات المستمدة من الوعي "العادي" وكذلك من الحال الذي يسبق الحال الانطوائي عادةً = تفترض تعقيدًا أكبر مما يستلزمه الحال في الواقع، مما يحقق شروط إسقاط التعقيد. وبالإضافة إلى ذلك، يستشهد فورتير وكم (2017) - تبعًا لديساليس Dessalles (2007) - بالأشياء أو الأوضاع "الشاذة" كأحد أسباب انخفاض التعقيد[18]. وباعتبار الأوصاف السابقة، يمكن بالفعل اعتبار الأحوال الانطوائية أحوال واعية شاذة، التي، كما يرى فورتير وكم، تنتهي إلى إسقاط التعقيد والبحث عن الفاعلية. ولا تجد النفس أي غضاضة ابتداءً في أن تجعل الله أو أي فاعل خارق مشابه هو العلة الأرجح للحدث (بسبب الغموض السببي للشعائر المفضي إلى وقوع الحال الانطوائي).

ومن الظاهر أن الوصف السابق للإسناد السببي ينطبق أيضًا على الأحوال الانبساطية، إذ يمكن اعتبارها، مثلها مثل الأحوال الانطوائية، غير مقصودة

(17) ومن ثمَّ، ينبغي فهم استنزاف الموارد الإدراكية (غير العفوية) من منظور ديناميكي تقدمي وينبغي اعتبار الحال الانطوائي نتيجة نهائية للتأمل السلبي المستمر.

(18) على الرغم من اختلاف تعريف جان لويس ديساليس لانخفاض التعقيد عن تعريف فورتير وكم، فإن مناقشة ديساليس حول عدم النمطية والتعقيد يكمل تعريف فورتير وكم. إذ يرى ديساليس أن "الأشياء أو المواقف القريبة من مركز النموذج المبدئي للتشابه متعدد السمات= معقدة للغاية، حيث يكون التمييز أصعب... ومن المتوقع أن ينخفض تعقيد التمييز... حتى يصل إلى الصفر بالنسبة إلى العناصر التي تعتبر فريدة من نوعها "(2007، p. 9 راجع: Fortier & Kim, 2017, p. 287). وتختلف خصائص معينة للأحوال الانطوائية اختلافًا كبيرًا عن تلك المرتبطة بالأحوال النموذجية أو العادية التي تعمل باعتبارها مخططًا للأحداث، مما يجعل من السهل تحديد الحال الانطوائي وإن تعسر وصفها بالكلمات (و"عدم القدرة على الوصف" أمر يكثر ذكره عن الأحوال الصوفية).

ابتداءً، ويتضح ذلك أكثر إذا حدث الحال الانبساطي عفويًا. وحتى إذا حدث الحال الانبساطي أثناء أو بعد أداء محاولات شعائرية تروم إحداثها، فقد يعدّها المتصوف مع ذلك حال غير مقصود إذا ظلت العلاقة السببية بين الوسائل الشعائرية والغايات التجريبية غامضة ذاتيًا. وقد تؤدي سمات الأحوال الانبساطية - مثل الوحدة بين الأشياء - إلى انخفاض التعقيد بسبب البساطة أو الشذوذ. وهكذا يبدو أن شرطا الإسناد السببي للفاعل الخارق للأحوال الصوفية الانطوائية متحققان في الأحوال الانبساطية عمومًا.

وكما أن المعالجة التجريدية تتطلب اهتمامًا من الباحثين، فكذلك تتطلب المعالجة الإدراكية الحسية الأساسية للظواهر الانبساطية، ولابد من أخذ بعض الاعتبارات في الحسبان عند معالجة هذه المشكلة: أتحدث هذه الأحوال عفويًا أم يُسعى إليها سعيًا واعيًا؟ وهل تسبق الأحوال الانطوائية أم تتبعها؟ (راجـــع: Stace, 1960, pp. 41- 133; Hood, 1989; Forman, 2007; Marshall, 2005, pp. 167- 172) فإذا تلت الأحوال الانبساطية أحوال انطوائية، فإن الذاكرة العرضية an episodic memory لتلك الأحوال قد تُحفز أثناء معالجة المدخلات الحسية، وقد ينتج عن الجمع بين هذه الذاكرة والمعلومات الحسية المنقولة بواسطة إشارة التحفيز driving signal نموذج حدث للحال الوجداني يتوافق مع الإحساس بالوحدة مع العالم الطبيعي. ومع أن هذا التعليل قد ينطبق على حالات من الأحوال الانبساطية، فإنه يظل تجريديًا. ويحتاج الباحثون إلى معرفة كيف تنشّط ذاكرة الأحوال الانطوائية أثناء الأحوال اليومية العادية، والأهم من ذلك نحتاج إلى معرفة كيفية هيمنة تلك الذكريات على السمات الإدراكية الحسية للحال (راجع: Andersen et al., 2014; Schjoedt & Andersen, 2017)، فأن يُذكّر الناس بمواجدهم في الأحوال الصوفية السابقة مع الاستمرار في معالجة البيانات الحسية معالجة طبيعية شيء، وأن تتحكم ذكريات هذه الأحوال الصوفية السابقة في كيفية إدراك البيانات الحسية شيء آخر.

وقد تنتج الأحوال الانبساطية عن الاشتغال الواعي بجوانب من الإدراك الحسي والتفكير، غير واعية في العادة (Deikman, 2010; Schjoedt et al., 2013).

فقد يكتسب أشخاص القدرة الفريدة على تناول العمليات العقلية الأساسية بطريق التدريب التأملي، الذي، كما يرى ديكمان (2010)، قد يفتح الباب للحال الانطوائي عند تحقق شروط معينة (كالتعطيل الحسي) والحال الانبساطي عند تحقق شروط أخرى (كالتعرض لظروف النهار العادية). وفي حين أن بعض الناس قد "يتحد" عن قصد مع الظواهر المميزة للأحوال الانبساطية عبر التأمل، فإن الأبحاث تشير إلى أن آخرين يخوضون الحالات الانبساطية عفويًا دون أن يسبق لهم عروض أحوال انطوائية (Marshall, 2005). ومن التعليلات المحتملة لهذه الحالات العفوية أن الأحوال الجسدية غير الطبيعية (كنوبات الصرع الدقيقة للغاية للدماغ، انظر: Alston & Fales, 2004, p. 154; Marshall, 2005, pp. 101, 226- 232) تخلق "ضوضاء" تعمل باعتبارها مصدرًا لخطأ التوقع أثناء معالجة بيانات الحواس. ويؤدي خطأ التوقع إلى تعطيل المعالجة الإدراكية الحسية العفوية، مما يتسبب في تحول الانتباه إلى الأعمال أو الهياكل الإدراكية المسؤولة عن الأحوال الصوفية.

والحاصل أن مبادئ الترميز التوقعي واستنزاف الموارد الإدراكية غير العفوية والتفكير السببي الخارجي واسقاط التعقيد = توفر وسائل ممكنة لتعليل السمات الأساسية والتفسيرات الدينية للتجارب الصوفية. وكل ما سبق ذكره من تحليل تم على نحو موجز وافتراضي، وذلك يشير إلى الحاجة إلى المزيد من البحث.

الأحـلام

ومع أن مخطط الترميز التوقعي لأندرسن وزملائه (2014) مشكل بالنسبة إلى أصناف معينة من الأحوال الصوفية، فإنه يبدو منطبقًا تمامًا على محتوى الأحلام، أي ما يحلم به العقل (Bulkeley, 2016, p. 121)، ذلك أن محتوى الأحلام يُستمد من النماذج أو المخططات المتاحة للعقل في الوقت الذي تكون فيه الأوضاع (الجسدية) بحيث تصرف النظر عن الوصول إلى جهاز الحس (راجع: Hobson & Friston, 2012, 2014). والقول بالقصور العام للوصول إلى

المدخلات الحسية أثناء الحلم - لاسيما الحس الخارجي- أمر مقبول على نطاق واسع عند الباحثين (انظر مثلًا : Hobson & Friston, 2012; Taves & Asprem, 2017, pp. 47- 48). ولما غلب على العقل الحرمان من المدخلات الخارجية أثناء النوم، كان لمصادر المعلومات الخارجية التي تعمل متزامنة مع العقل الحالم تأثير ضئيل على أشكال المحتوى التي يراها الحالم، ولذلك "يهيمن" المخطط الموجود سابقًا على أحوال الحلم (راجع: Andersen et al., 2014, pp. 223- 224)[19].

وتتفق الفكرة السابقة مع بعض مفاهيم **نظرية الاستمرار continuity theory**، وهي فيما يبدو أكثر النظريات الإدراكية النفسانية المتعلقة بالحلم ونوقشت على نطاق واسع. ومع أن التعريف الدقيق لنظرية الاستمرار لا يزال محل نقاش (راجع: Domhoff, 2017; Schredl, 2017) فمن الممكن تعريفها بأنها النظرية التي تعمد رأسًا إلى وصف المحتوى والاستدلال في حال الحلم مقارنة بحال اليقظة (Bulkeley, 2016, pp. 119- 122; Kahan & LaBerge, 2011). ومحتوى الأحلام، كما يرى البعض، ليس إلا تعبيرًا عن "السلوك العلني" و"الأفكار والوجدانيات والتخيلات الفنتازية الباطنية" التي تُفعَّل في اليقظة (Schredl, 2017, p. 352). ويتضمن التعريف أن أحداث الأحلام تعتمد أساسًا على أحوال الحالم في اليقظة، وتجد ذلك مصرحًا به بوجوه متباينة في تعريفات أخرى لنظرية الاستمرار (انظر مثلا Schredl, 2003; Paquette, 2018)، ويعني ذلك أن العقل الحالم يستعمل عمومًا المخططات التي شكلها وهذبها أثناء يقظته، ولا يعني ذلك إنكار تهذيب العقل الحالم للمخططات الموجودة سابقًا، بل قد ينتج مخططات جديدة تؤثر

---

(19) ومع أن الظاهر أن المصادر الخارجية للمعلومات تؤثر تأثيرًا لا يذكر على محتوى الأحلام، فإنها قد تؤثر تأثيرًا قويًا إذا تجاوز تحفيزها للمسارات الحسية شروط العتبة threshold (الحد الأدنى للمحفز) (Dement & Wolpert, 1958; Koulack, 1969; Nielsen et al, 1993; Schredl, 2017). ووفقًا لإطار عمل الترميز التوقعي الهرمي HPC الذي نتبناه، تترجم المعلومات الحسية إلى إشارة (خطأ) تحفيزية تصلح النماذج عالية المستوى التي يوظفها العقل الحالم.

على سلوك الاستيقاظ والحلم في المستقبل (Lohmann, 2003b)، ومع ذلك، فإنه من المقبول عمومًا أن محتوى الأحلام مرهون بأحوال الإنسان السابقة في اليقظة[20]. وقد ذهب لومان Lohmann (2000، b2003)، تمشيًا مع هذه الفكرة، إلى أن الأسابانو Asabano، وهي قبيلة تعتقد المذهب الروحي[21] animistic وتسكن مرتفعات بابوا غينيا الجديدة، لم يشرعوا في الأحلام ذات المحتوى المسيحي الصريح إلا بعد أن عرض المبشرون المسيحية عليهم.

ومع أن الأحلام تعتمد في الغالب على المخططات الموجودة سابقًا، فإن السؤال عن سبب حضور مخططات معينة دون غيرها أثناء الحلم سؤال مهم للباحثين. وفيما يتعلق بموضوعنا، دلت أبحاث على أن الإنسان حال إدراك الأحلام، تكون "مشاغله" أو "همومه" أكثر حضورًا من المفاهيم والمعتقدات والأحداث والأفعال العادية (Domhoff, 2017). ويبدو هذا الادعاء معقولًا، وقد يوفر، مع اعتبار فكرة الاستمرارية المفاهيمية بين اليقظة والحلم، وسيلة أولية لإجراء تقويم نفسي (انظر على سبيل المثال: Bulkeley, 2009b; Domhoff, 2017). ومع ذلك، فهو ليس بالدقة التي تسمح بالتوقع الجيد لحلم الفرد التالي. والحق أن أرجحية حضور مخططات معينة أثناء أحلام النوم دون بعض هي مسألة لا تزال تستحق البحث النقدي (Schredl, 2003, 2017).

وقد قدمنا أن التعطيل الحسي يتوافق مع فكرة قيام المخططات الموجودة سابقًا ببناء غالب ما يراه الحالم، إذ يترتب على التعطيل الحسي تلاقح النماذج الإدراكية للمستوى الأعلى عمومًا مع أخطاء توقع أقل، وهو بحسب ما يراه هوبسون وفريستون (2012) تعليلًا للمحتوى الغريب أو التخيلي للأحلام (مقارنة بمحتوى أو مدركات اليقظة النموذجي). وقد يتسع هذا التعليل للمحتوى الغريب

(20) ويجادل الباحثون أحيانًا أن بعض الأحلام قد تنشأ عن التخاطر أو التشابك الكمي (على سبيل المثال: Smith, 2013; Paquette, 2018)، وفي هذه الحالة تبدو مخططات المرء الموجودة سابقًا ذا أثر ضئيل على إنتاج محتوى الأحلام.

(21) المقصود بالمذهب الروحي أو الروحاني Animism المذهب الذي يقول بحلول الروح في كل شيء موجود بما في ذلك الحجر والشجر والجبال والنار والأنهار. (المترجم)

أو التخيلي للأحلام ليشمل أشكالًا معينة من محتوى الأحلام الدينية كظهور الآلهة والأشباح والعوالم السماوية وأشباه ذلك، فقد "يفكر" الناس في الله والسماء وما إلى ذلك أثناء الوعي اليقظ، ولكنهم لا "يرون" عادةً ولا "يسمعون" هذه الأشياء حال اليقظة بخلاف الحلم. ومن تعليلات الخصائص الإدراكية الدنيوية للوعي اليقظ النموذجي أثناء ظروف النهار هو أن المعلومات الحسية الواردة تحظر تطبيق النماذج الإدراكية التي لا تتماشى مع السمات الفيزيائية للبيئة الخارجية، وفي غياب المعلومات الحسية التي تقوم بوظيفة "التصحيح" (حال الحلم أو ما شابه ذلك من الأحوال الإدراكية الأخرى)، ينطلق العقل رأسًا بحرية ليبني محتوى أو مدركات لا تتوافق مع السمات المادية للبيئة الخارجية للإنسان (راجع: Hobson & Friston, 2012, pp. 88- 89, 92- 93; Andersen et al., 2014, pp. 223- 224).

ويضاف إلى ذلك أن غياب الخطأ في التوقع الناتج عن انخفاض المدخلات الحسية أثناء النوم يساهم في إحساس المرء بصدق الحلم (Hobson & Friston, 2012, p. 88). وأمر الإحساس بصدق الحلم وأنه غير وهمي أمر مهم عند إعمال النظر في أهمية تأثير الحلم المستمر على نظام معتقدات الإنسان. فالأحوال الدينية التي تتضمن الجنة والأشباح والآلهة - وأشباه ذلك من الأحوال التي هي إما أنها مستبعدة أو مستحيلة في أحوال اليقظة العادية - تحدث أثناء أحلام النوم وقد تنال نفس مصداقية أحوال اليقظة، إن لم يكن أكثر (انظر: Morewedge & Norton, 2009).

ويوفر محتوى الأحلام تغذية للتقويم الإدراكي أثناء وبعد وقوع حدث الحلم، كما أن أشكالًا معينة من محتوى الأحلام تكون أكثر شيوعًا في الأحلام التي تُعد دينية من أنواع الأحلام الأخرى، وذلك يشير إلى أن المحتوى الضمني يسهّل تفسير الحلم تفسيرًا دينيًا (انظر: Sears, 2016, pp. 96- 121). وفيما يلي أعتني بإيجاز بحالة البشرى الطيبة المرتبطة بالأحلام الروحية أو الدينية في العديد من الدراسات (Casto, 1995; Bulkeley, 2007, 2009a; Bulkeley & Hartmann, 2011; Sears, 2016).

"البشرى الطيبة" اسم لفئة من محتوى الأحلام وفقًا لمخطط هول Hall وفان دي كاسل Van de Castle (1966) المستعمل على نطاق واسع لترميز تقارير الأحلام. ويشير التعريف الأصلي "للبشرى الطيبة" إلى الأحوال الطيبة "العرضية" التي حدثت داخل الحلم (انظر: Domhoff, 1996, p. 243)، ثم ابتكر الباحثون بعد ذلك تصنيفًا أكثر تحديدًا لظواهر البشرى الطيبة (Bulkeley, 2006) واستعملوه (انظر مثلًا: Bulkeley & Hartmann, 2011; Sears, 2016). ويقدم التعريف الأصلي، والتصنيف اللاحق، والأمثلة المتعلقة بها دلائل للآليات الممكنة للتفسير الديني. فكما يدل مصطلح العرضي، فإن البشرى الطيبة تشير في الجملة إلى أحداث الحلم التي لم يقصدها الحالم ولا الشخصيات الأخرى المعروفة للحالم قبل الحدث؛ ومن ثمَّ تحرك البشرى الطيبة الحالم لأن يبحث عن سبب يتجاوز أفعاله وأفعال الفاعلين المعروفين له سابقًا (راجع,Taves, 2009 . (pp. 100- 102; Malle, 1999, 2004.

وإذا استلزم حدث البشرى الطيبة (أ) انخفاضًا كبيرًا في التعقيد، أو (ب) خرقًا للمعتقدات الشعبية الخاصة بمجال الأشياء الطبيعية، فمن المتوقع أن يذهب تفكير الناس إلى التفسيرات الإلهية أو الخارقة (Fortier & Kim, 2017; Sears, 2016)[22]، وذلك هو حال الأحلام التي تتضمن شخصيات بشرية طائرة وإعادة إحياء الأموات من البشر أو الأشياء، وهما نوعان من البشرى الطيبة التي تظهر في الأحلام (انظر: Bulkeley, 2006)، وربما تشير البشرى الطيبة أيضًا إلى الشفاء الذاتي غير المتوقع للمرض أو الخلاص من تهديد أناس معينين. وقد يُحدث ذلك انخفاضًا في التعقيد بسبب الشذوذ أو فقدان الخصائص المميزة.

(22) يميز كم وفورتير بين مخالفات المجال الخاص (الأنطولوجية) ومخالفات المجال العام (النموذجية) (راجع: Purzycki & Willard, 2015; Sears, 2017a, pp. 89- 93). وعلى الرغم من إقرار فورتير وكم بإمكانية أن تؤدي مخالفات المجال الخاص إلى تفسيرات خارقة فإنهما لا يعدان مثل هذه المخالفات أمثلة لانخفاض التعقيد. وأجدني متشككًا في قبول كلامهما هذا لاسيما مع قولهما إن الأشياء الشاذة غير النمطية تتضمن انخفاض التعقيد. (Fortier & Kim, 2017, p. 287; cf. Dessalles, 2007)

فعلى سبيل المثال، وصف أحد الأشخاص الذين أجريت معهم مقابلة شخصية الحلم التالي: أتى "['إنسان ' ذكر] يحمل سيفًا بارقًا للغاية ثم قال هذه الكلمة 'قطع ...'فتلاشى كل من جاء لقتالنا"[23]. إن الحال الذي يشمل عددًا قليلاً من الأشخاص أو لا يشمل أي شخص أبسط من الموقف الذي يستوعب أشخاصًا عدة، كما أن الحالم ما كان ليتوقع اختفاء الأشخاص الماديون على الفور أثناء الحلم، إذ لا توجد أسبقية لمثل هذا الحدث أثناء اليقظة، أي إن الاختفاء المفاجئ للأشخاص أدى إلى انخفاض التعقيد. أضف إلى ذلك، أن هذا الحدث كان جزءًا من حلم عده الحالم، المسيحي، بشرى من عند الله، وهذا يتمشى مع تنبؤات نموذج انخفاض التعقيد بالفاعل الخارق .CDMS والحاصل، أن البشرى الطيبة تتميز بصفات عدة تجعلها كما يبدو خامات أولية للإسناد الديني. ومع ذلك، تتعدد أنواع البشرى الطيبة بما يدعو إلى الحاجة إلى مزيد من التحليل المفصل لعلاقتها بالإسناد الديني.

وتعتمد المعالجة الإدراكية التفسيرية للأحلام، سواء أثناء الحلم أو بعده، على المحتوى الأساسي بالإضافة إلى المعلومات الموجودة سابقًا المتاحة للذاكرة، ومثال تلك المعلومات المعتقدات المتعلقة بالأشياء الدينية وغير الدينية وذكريات الأحداث، أي إن الأحداث قد تؤثر تأثيرًا قويًا إلى جانب الحلم في التفسير الديني لذلك الحلم. وقريب من ذلك ما تشير إليه الأبحاث من أن تكرار الحلم وتحقيقه يقود إلى التفسير الديني أو الروحي للحلم (Sears, 2016, 2018). أما تكرار الأحلام فيشير رأسًا إلى موقف يتضمن حلمين أو أكثر يتشابهان ذاتيًا (Sears, 2016, pp. 131-1 33, 197). ويشير تحقيق الحلم إلى تجربة في اليقظة تتميز بسمة واحدة أو أكثر من السمات التي تحمل تشابهًا ذاتيًا مع محتوى الحلم أو المعنى المرتبط به (Sears, 2016, pp. 187- 188; 2018, pp. 192- 194). ويبدو أن كلاً من تكرار الأحلام والتحقيق (المطابق) للحلم يفي بشروط انخفاض التعقيد من

(23) هذا الاقتباس مأخوذ من جملة المقابلات الشخصية التي اتخذتها Sears (2016) قاعدة بيانات لأطروحتي في الدكتوراة، وإن لم أذكرها في الأطروحة نفسها.

النوع الأول بسبب التكرار (Fortier & Kim, 2017, p. 287)[24]. أي أن الإنسان إذا رأى حلمًا أو حدثًا في اليقظة يشبه حلمًا سابقًا، فسيتولد لديه إحساس بأنه يمر بحدث غير عشوائي. وتتصف معظم الأحلام بأنها استطراديه في علاقتها ببعضها وبأحوال اليقظة اللاحقة؛ ومن ثمَّ، فإن تحقيق الحلم وتكراره أقرب إلى معارضة توقعات المرء السابقة بشأن الاستطراد والعشوائية. وإذا بدا الأمر غير عشوائي اقتضى البحث عن الفاعلية (Fortier & Kim, 2017)، ومن المرجح أن يستلزم ذلك في حالة تكرار الحلم أو تحقيق الحلم إسنادًا إلى الخارق (فأي فاعل طبيعي هذا الذي يقدر على كشف حجب الغيب المستقبلي للفرد؟ انظر: Sears, 2016, pp. 197- 199). ومع أن عملية التقويم هذه حدسية، فإن من الناس من يرون العلاقة بين العشوائية والتفسير الروحي أو الديني للأحلام والأحداث المطابقة عكسية. ولتلخيص هذه العلاقة، تأمل التصريح التالي لأحد الذين أجريت معهم مقابلة شخصية:

أعتقد أن الطريقة الوحيدة لمعرفة [هل الحلم روحاني ديني أم لا] هي تفحص أمره؛ أهو متكرر ومشابهة لما في الكتاب المقدس ولما سمعته من منبر الوعظ ومن الناس أم لا. فإذا رأيت هذه الضروب من الأشياء في أحلامي، علمت أنها روحية وأن الله يرزقني بها البصيرة، وإذا كانت عشوائية، علمت أنها ليست من الله. (Sears, 2016, p. 132 التوكيد بالخط الأسود الداكن مني أنا).

الخاتمـــة

لقد بينت في هذا الفصل إمكان تحليل الأحلام والأحوال الصوفية بنفس طائفة النظريات الإدراكية مع أنهما ظاهرتان منفصلتان (وإن أمكن تداخلهما). واعتمدت في أوصاف المعالجة السابقة لهذه الظواهر اعتمادًا كبيرًا على مبادئ

(24) وللتميز بين التحقيق الحرفي والرمزي للأحلام انظر سيرز (2016). لقد اقتصرت هنا على التحقيق الحرفي للحلم، على الرغم من أن آلية مماثلة للتفسير الديني قد تنطبق على حالات تحقيق الحلم الرمزي.

الترميز التوقعي الهرمي (HPC) وإدراك الأحداث، مع تقديم مفاهيم ومبادئ إضافية لفهم سمات معينة، وأبرز ذلك أن المبادئ المبنية على التعقيد والقصدية توفر وسائل ملائمة لفهم تكوين التقييمات الدينية المجردة. وهذا الذي رأيناه من سبر مناقشات المعالجة الإدراكية الحسية والتجريدية للأحلام والأحوال الصوفية إنما هو تحليلات موجزة بالنسبة إلى السمات والخصائص التي تركت دون بحث للأحوال الصوفية والأحلام، ولذلك تدعو الحاجة إلى مزيد من البحث والاستكشاف.

وبصرف النظر عن التصور الموجز لمعالجة هذه الأحوال التي اعتنيت به في هذا الفصل، فإني لم أتناول الآثار الوظيفية للأحلام والأحوال الصوفية على الدين عمومًا، ومع أن هذا الموضوع يستحق اهتمامًا كبيرًا من باحثي علم الدين الإدراكي، فلا أستطيع إلا تقديم قليل من التعليقات في الختام. فقد كان تايلور (2016) وجيمس (2012) يذهبان إلى أن الأحلام والأحوال الصوفية، على التوالي، هما أصل الفكر والعمل الديني (انظر: Kracke, 2003; Sears, 2017a)، أما علماء الإدراك فقد ذهب عامتهم إلى القول "بمصدر" مختلف للدين. وكانت أشهر نظرياتهم تذهب إلى أن الدين ناتج ثانوي عرضي للمعتقدات والعمليات "التي تنشأ طبيعيًا" لاستنتاج المرء لبيئته (انظر على سبيل المثال: Boyer, 2003; Barrett, 2004, 2011b)، ويشمل ذلك المعتقدات الشعبية الطبيعية وعمليات الكشف عن الفاعلية واستنتاج النوايا (انظر على سبيل المثال: Gallagher, 2001; Atran & Norenzayan, 2004; Spelke & Kinzler, 2007; Taves, 2009; Barrett, 2004, 2011b)، إذ تتميز كل هذه المعتقدات والعمليات التي تنمو طبيعيًا بأنها ضرورية للتصرف في العالم المادي، ولكنها قد تفضي، في أحوال معينة، إلى ظهور معتقدات دينية (وما يتبع ذلك من أعمال). وبناءً مع هذا الفهم للفكر الديني، توضح المراجعة السابقة للأحلام والأحوال الصوفية أن كلا الظاهرتين تشركان هذه المعتقدات والعمليات الأساسية في تحقق المعتقدات الدينية.

وفي حين أن الأحوال والأحلام الصوفية قد توفر منصات معتمدة لتفعيل المعتقد الديني، فهناك بلا ريب أحوال أو ظواهر أخرى يمكنها توظيف الموارد

العقلية الأساسية لأغراض دينية (انظر: Barrett, 2004, 2011b; Taves, 2009). وبأخذ ذلك في الاعتبار، فقد يمكن تخيل عالم توجد فيه الأديان دون مساعدة الأحلام أو التجربة الصوفية. ومع ذلك، فمن الحصافة أن نفكر: هل "أثرت" الأحلام والأحوال الصوفية على تزكية الفكر والعمل الديني وهل لا تزال تؤثر؟ أما فيما يتعلق بالأحلام على وجه الخصوص، فما زال الباحثون يقررون فكرة تايلور: أن الأحلام توفر أساسًا للمعتقدات في الأرواح والنفوس والفاعلين الخارقين (Lohmann, 2003a; Willerslev, 2004; McNamara & Bulkeley, 2015; Forstmann & Burgmer, 2017; Nordin & Bjälkebring, 2019). ومع أني أتفق مع هذه الفكرة، فأجدني أبادر بملاحظة أن المعتقدات في هذه الأشياء تتغذى على أنواع أخرى من الأحوال أيضًا (انظر: Barrett, 2004, 2011b; Forstmann & Burgmer, 2017). ومع ذلك، فإن الأحلام تحديدًا مساهم مهم في معتقدات الروح والنفس وذلك بسبب انتشارها وتكرارها وواقعيتها الراجعة إلى غياب خطأ التوقع. فعندما يحلم الأفراد، فإنهم (عادة) يشعرون أنهم في محيط واقعي يختلف اختلافًا كبيرًا عن غرفة النوم التي يلاقونها عند الاستيقاظ، أضف إلى ذلك أن الاستيقاظ الواعي يأتي بأحاسيس جسدية تكون غائبة عادة في الأحلام. وكل ما سبق يؤدي إلى بناء أساس قوي للقول إن العقل أو النفس قادرة على الوجود بمعزل عن الجسد. والاعتقاد الروحاني animistic belief في الحلم على أنه حالة لتحليق الروح هو شهادة على هذا النمط الحدسي من التفكير (انظر: Lohmann, 2003a, 2007; Sears, 2016).

وبالإضافة إلى ميل الأحلام إلى تعزيز المعتقدات في ثنائية الجسد والروح، تدعم الأحلام أيضًا المعتقدات في الأشباح والآلهة وغير ذلك من الفاعلين الخارقين بمقتضى أحوال الأحلام الفسيولوجية ومحتواها النفسي (McNamara & Bulkeley, 2015; Nordin & Bjälkebring, 2019; Sears, 2019). وتوفر الأحلام أساسًا للتنظير حول تصرفات الفاعلين الخارقين وتصورهم (Lohmann, 2000, 2003a; McNamara & Bulkeley, 2015; Nordin & Bjälkebring, 2019; Sears, 2016, 2019). ومع أن "المواجهات" المرئية مع الفاعلين الخارقين قد تحدث في

حالات أخرى واعية، فإن الأحلام قد تكون الأرض الخصبة الأكثر شيوعًا للتفاعل البصري مع الفاعلين الخارقين. وربما أثرت مثل هذه الخبرات الناشئة عن الأحلام تأثيرًا مهمًا في إنشاء الأيقونات الدينية، وربما لا تزال تؤثر هذا التأثير المهم (راجع: Bulkeley, 2008, pp. 93- 94, 139- 140; Lewis- Williams, 2011, p. 248ff).

وقد يساهم الوجدان أحيانًا في الأهمية الدينية للأحلام (Bulkeley, 2007; Sears, 2016)، لكن أهمية الأحلام الدينية ترجع في الجملة إلى التخيل أكثر من الوجدان. وخلاف ذلك، يبدو أن الوجدان، لا التخيل، هو البعد الأكثر بروزًا في الأحوال الصوفية (James, 2012; Stace, 1960; Hood, 2001a)، إذ تتوافق الخصائص الوجدانية للحال الصوفي (أي الاتحاد والسلام وذوبان الأنا واللازمان واللامكان) توافقًا ملحوظًا مع الأوصاف الوجدانية للخلاص الشخصي في تقاليد دينية مختلفة (Sears, 2015b; Sears, 2017b, p. 17)، وتتشابه أوصاف الأحوال الصوفية والخلاص الشخصي حتى يعد بعضهم الأولى مقدمة أو بادرة نمطية للثانية (Heim, 2001). وأما مسألة دعم وتعزيز الأحوال الصوفية المنطوية على ذوبان الأنا والاتحاد وما إلى ذلك معتقدات الخلاص فتلك مسألة تتطلب مزيدًا من البحث والاهتمام.

وعلى الرغم من اشتغال البحث العلمي بالأحلام والأحوال الصوفية لأكثر من قرن، فإنهما لا يزالان في حاجة إلى البحث النقدي. فكيفية معالجة هذه الأحوال الدينية وتأثيراتها فيما يتعلق بديانة الفرد والدين المؤسسي قضيتان أساسيتان تستحقان الاهتمام المستمر من العلماء الإدراكيين. وتبقى الأسئلة الأنطولوجية فيما وراء هذه القضايا قائمة. ومن هذا الباب: هل الأرواح التي تظهر في الأحلام والإحساس العميق بالوحدة التي تحدث في الأحوال الصوفية هي مجرد إمكانيات غير مألوفة لعمليات إدراكية تعمل وفق قيود مادية معينة، أم يوجد كيان أو نسق متعالي مسؤول أيضًا بطريقة ما عن هذه الأحداث؟ ميز جيمس (2012) ذات مرة بين جانبين من جوانب الأحوال الدينية، وهما الجانب "القريب" والجانب "البعيد" (راجع: Bulkeley, 2016, pp. 219- 220)، أما الأول

فيتوافق مع نطاق علم النفس، وأما الثاني - وهو البعد الروحي أو المتعالي للأحوال الدينية - فهو في الأساس يتجاوز قدرات تعليل علم النفس، بله إنكاره أو إثباته. ومع أن علم الدين الإدراكي قد يُعدُّ أقوى على نحو ملحوظ من علم النفس الذي عرفه جيمس، فالظاهر أن القيود الأساسية نفسها تنطبق عليه كما تنطبق على علم النفس.

أسئلة لمزيد من البحث

1. ما هي حدود عمل مفهومي كسر إلف العادة واستنزاف الموارد الإدراكية في الأحوال الصوفية، وهل يمكنهما تعليل الجوانب الكيفية كالرهبة والنعيم واللازمان واللامكان والإشراق و"الذاتية الداخلية" (انظر: Hood, 1975)؟
2. ما هو أثر إسقاط التعقيد في الأحوال الصوفية ذات التقويمات غير التأليهية nontheistic أو الوحدوية monistic؟
3. ما الأنواع المختلفة من إسقاط التعقيد الموجودة في الأحلام، وهل هناك أنواع معينة أكثر عرضة من غيرها لتوليد تفسيرات دينية؟
4. ما معدل انتشار إسقاط التعقيد في الأحلام الدينية مقابل الأحلام غير الدينية، وما هي العوامل، إن وجدت، التي تعدل وتيرة إسقاط التعقيد؟
5. كيف كان الدين الشخصي والمؤسسي لو لم يكن للأحلام أو الأحوال الصوفية وجود، ما هي الآثار المحددة للأحلام والأحوال الصوفية على الدين، وهل يُعد أي منها فريدًا؟
6. ما هي اللوازم الأنطولوجية واللاهوتية للتعليل الأحلام والأحوال الصوفية بناءً على المعالجة الإدراكية التوقعية؟

Alston, W. P., & Fales, E. (2004). Does religious experience justify religious belief? In M. L. Peterson & R. J. VanArragon (Eds.), *Contemporary debates in philosophy of religion* (pp. 135- 163). Malden, MA: Blackwell.

Andersen, M., Schjoedt, U., Nielbo, K. L., & Sørensen, J. (2014). Mystical experience in the lab. *Method & Theory in the Study of Religion*, *26*, 217- 245. doi:10.1163/ 15700682- 12341323

Andresen, J. (Ed.). (2001). *Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Atran, S., & Norenzayan, A. (2004). Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, comcompassion, communion. *Behavioral and Brain Sciences*, *27*, 713- 730. doi:10.1017/ S0140525X04000172

Barnard, G. W. (1997). *Exploring unseen worlds: William James and the philosophy of mysticism*. Albany: State University of New York Press.

Barrett, J. L. (2004). *Why would anyone believe in God?* Lanham, MD: AltaMira Press.

Barrett, J. L. (2011a). Cognitive science of religion: Looking back, looking forward. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *50*(2), 229- 239. doi:10.1111/ j.1468-5906.2011.01564.x

Barrett, J. L. (2011b). Cognitive science, religion, and theology: From human minds to divine *minds*. West Conshohocken, PA: Templeton Press.

Boyer, P. (2003). Religious thought and behaviour as by- products of brain function. *Trends in Cognitive Sciences*, *7*(3), 119- 124. doi:10.1016/ s1364- 6613(03)00031- 7

Bulkeley, K. (2006). Revision of the good fortune scale: A new tool for the study of "big dreams." *Dreaming*, *16*(1), 11- 21. doi:10.1037/ 1053- 0797.16.1.11

Bulkeley, K. (2007). Sacred sleep: Scientific contributions to the study of religiously significant dreaming. In D. Barrett & P. McNamara (Eds.), *The new science of dreaming: Vol. 3. Cultural and theoretical perspectives* (pp. 71- 94). Westport, CT: Praeger.

Bulkeley, K. (2008). *Dreaming in the world's religions: A comparative history*. New York: New York University Press.

Bulkeley, K. (2009a). Mystical dreaming: Patterns in form, content, and meaning. *Dreaming*, 19(1), 30- 41. doi:10.1037/ a0014788

Bulkeley, K. (2009b). The religious content of dreams: A new scientific foundation. *Pastoral Psychology*, *58*(2), 93- 106. doi:10.1007/ s11089- 008- 0180- 8

Bulkeley, K. (2016). *Big dreams: The science of dreaming and the origins of religion*. New York: Oxford University Press.

Bulkeley, K., & Hartmann, E. (2011). Big dreams: An analysis using central image intensity, content analysis, and word searches. *Dreaming*, *21*(3), 157- 167. doi:10.1037/ a0024087

Casto, K. L. (1995). *Contemporary spiritual dream reports: Their content and significance* (Order No. 9608737) [Doctoral dissertation, Saybrook Institute]. ProQuest Dissertations and Theses Global.

Chen, Z, Wen, Q., Hood, R. W., Jr., & Watson, P. J. (2011). Common core thesis and qualitative and quantitative analysis of mysticism in Chinese Buddhist monks and nuns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *50*(4), 654- 670. doi:10.1111/ j.1468-5906.2011.01606.x

Clark, A. (2013). Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, *36*(3). doi:10.1017/ S0140525X12000477

Clark, A. (2016). *Surfing uncertainty: Prediction, action, and the embodied mind.* New York: Oxford University Press.

d'Aquili, E. G., & Newberg, A. B. (1993). Religious and mystical states: A neuropsychological model. *Zygon*, *28*(2), 177- 200.

Deikman, A. J. (2010). De- automatization and the mystic experience. In J. L. Barrett (Ed.), *Psychology of religion* (Vol. 2, pp. 51- 71). New York: Routledge. (Originally published in 1966 in *Psychiatry 29*, 324- 338).

Dement, W., & Wolpert, E.A. (1958). The relation of eye movements, body motility, and exstimuli to dream content. *Journal of Experimental Psychology*, *55*, 543- 553.

Dessalles, J.- L. (2007). *Spontaneous assessment of complexity in the selection of events.* [Technical Report (ParisTech- ENST 2007D011)]. Paris: École Nationale Supérieure des Télécommunications.

Dessalles, J.- L. (2008). Coincidences and the encounter problem: A formal account. In B. C. Love, K. McCrae, & V. M. Sloutsky (Eds.), *Proceedings of the 30th Annual Conference of the Cognitive Science Society* (pp. 2134- 2139). Austin, TX: Cognitive Science Society.

Dessalles, J.- L. (2013). Algorithmic simplicity and relevance. In D. L. Dowe (Ed.), *Algorithmic probability and friends- LNAI 7070* (pp. 119- 130). Berlin: Springer Verlag.

Domhoff, G. W. (1996). *Finding meaning in dreams: A quantitative approach.* New York: Plenum Press.

Domhoff, G. W. (2017). The invasion of the concept snatchers: The origins, distortions, and fuof the continuity hypothesis. *Dreaming*, *27*(1), 14- 39. doi:10.1037/ drm0000047

Egan, H. D. (1978). Christian apophatic and kataphatic mysticisms. *Theological Studies*, *39*(3), 399- 426. doi:10.1177/ 004056397803900301

Forman, R. K. C. (2007). What does mysticism have to teach us about consciousness? *AntiMatters*, 2, 71- 89. (Originally published in 1998 in *Journal of Consciousness Studies*, 5(2), 185- 201).

Forstmann, M., & Burgmer, P. (2017). Antecedents, manifestations, and consequences of bein mind- body dualism. In C. M. Zedelius, B. C. N. Müller, & J. W. Schooler (Eds.), *The science of lay theories: How beliefs shape our cognition, behavior, and health* (pp. 181- 205). Cham: Springer.

Fortier, M., & Kim, S. (2017). From the impossible to the improbable: A probabilistic account of magical beliefs and practices across development and cultures. In C. M. Zedelius, B. C. N. Müller, & J. W. Schooler (Eds.), *The science of lay theories: How beliefs shape our cognition, beand health* (pp. 265- 315). Cham: Springer.

Franklin, J. (2000). A spiritual biography: An account of spiritual/ religious experiences from a small child to the present moment. *De Numine, 28*, 14- 17.

Friston, K., & Kiebel, S. (2009). Predictive coding under the free- energy principle. *Philosophical Transactions of the Royal Society, 364*, 1211- 1221. doi:10.1098/rstb.2008.0300

Gallagher, S. (2001). The practice of mind: Theory, simulation, or primary interaction? *Journal of Consciousness Studies, 8*(5- 7), 83- 108.

Gavrilyuk, P. L. (2013). Nineteenth- to twentieth- century Russian mysticism. In J. A. Lamm (Ed.), *The Wiley- Blackwell companion to Christian mysticism* (pp. 489- 500). West Sussex, UK: Wiley- Blackwell.

Granqvist, P., Fredrikson, M., Unge, P., Hagenfeldt, A., Valind, S., Larhammar, D., & Larsson, M. (2005). Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the application of transcranial weak complex magnetic fields. *Neuroscience Letters, 379*, 1- 6.

Hall, C. S., & Van de Castle, R. L. (1966). *The content analysis of dreams*. New York: Appleton- Century- Crofts.

Heim, S. M. (2001). *The depth of the riches: A trinitarian theology of religious ends*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Hermans, C. A. M. (2015). Towards a theory of spiritual and religious experiences: A building block approach of the unexpected possible. *Archive for the Psychology of Religion, 37*, 141- 167. doi:10.1163/ 15736121- 12341306

Hobson, J. A., & Friston, K. J. (2012). Waking and dreaming consciousness: Neurobiological and functional considerations. *Progress in Neurobiology, 98*, 82- 98. doi:10.1016/j.pneurobio.2012.05.003

Hobson, J. A., & Friston, K. J. (2014). Consciousness, dreams, and inference. *Journal of Consciousness Studies, 21*(1- 2), 6- 32.

Hood, R. W., Jr. (1975). Construction and preliminary validation of a measure of reported mysexperience. *Journal for the Scientific Study of Religion, 14*(1), 29- 41. doi:10.2307/1384454

Hood, R. W., Jr. (1978). Anticipatory set and setting: Stress incongruities as elicitors of mysexperience in solitary nature situations. *Journal for the Scientific Study of Religion, 17*(3), 279- 287.

Hood, R. W., Jr. (1989). Mysticism, the unity thesis, and the paranormal. In G. K. Zollschan, J. F. Schumaker, & G. F. Walsh (Eds.), *Exploring the paranormal* (pp. 117-130). New York: Avery Publishing Group.

Hood, R. W., Jr. (2001a). *Dimensions of mystical experiences: Empirical studies and psychological links*. Amsterdam: Rodopi.

Hood, R. W., Jr. (2001b). Epilogue and prospects: The empirical study of mysticism. In *Dimensions of mystical experiences: Empirical studies and psychological links* (pp. 153-163). Amsterdam: Rodopi.

Hornbeck, R. G., & Sears, R. E. (2015). Mysticism and mind: Using cognitive science to explore religious experience. *European Journal for Philosophy of Religion*, *7*(2), 59- 80. doi:10.24204/ ejpr.v7i2.120

James, W. (2012). *The varieties of religious experience: A study in human nature* (M. Bradley, Ed.). Oxford: Oxford University Press. (Original work published in 1902).

Kahan, T. L., & LaBerge, S. P. (2011). Dreaming and waking: Similarities and differences revisited. *Consciousness and Cognition*, *20*, 494- 514. doi:10.1016/ j.concog.2010.09.002

Katz, S.T. (1978). Language, epistemology, and mysticism. In S. T. Katz (Ed.), *Mysticism and philosophical analysis* (pp. 22- 74). London: Sheldon Press.

Koulack, D. (1969). Effects of somatosensory stimulation on dream content. *Archives of General Psychiatry*, *20*, 718- 725.

Kracke, W. (2003). Afterword: Beyond the mythologies; a shape of dreaming. In R. I. Lohmann (Ed.), *Dream travelers: Sleep experiences and culture in the Western Pacific* (pp. 211- 235). New York: Palgrave Macmillan.

Lewis- Williams, D. (2011). *The mind in the cave: Consciousness and the origins of art*. London: Thames & Hudson. (Originally published in 2002).

Lohmann, R. I. (2000). The role of dreams in religious enculturation among the Asabano of Papua New Guinea. *Ethos*, *28*(1), 75- 102.

Lohmann, R. I. (Ed.). (2003a). *Dream travelers: Sleep experiences and culture in the Western Pacific*. New York: Palgrave Macmillan.

Lohmann, R. I. (2003b). Supernatural encounters of the Asabano in two traditions and three states of consciousness. In R. I. Lohmann (Ed.), *Dream travelers: Sleep experiences and culin the Western Pacific* (pp. 189- 210). New York: Palgrave Macmillan.

Lohmann, R. I. (2007). Dreams and ethnography. In D. Barrett & P. McNamara (Eds.), *The new science of dreaming: Vol. 3. Cultural and theoretical perspectives* (pp. 35- 69). Westport, CT: Praeger.

Luhrmann, T. M. (2012). *When God talks back: Understanding the American evangelical relawith God*. New York: Alfred A. Knopf.

Malle, B. F. (1999). How people explain behavior: A new theoretical framework. *Personality and Social Psychology Review*, *3*(1), 23- 48. doi:10.1207/ s15327957pspr0301_ 2

Malle, B. F. (2004). *How the mind explains behavior: Folk explanations, meaning, and social in*. Cambridge, MA: MIT Press.

Marshall, P. (2005). *Mystical encounters with the natural world: Experiences and explanations*. New York: Oxford University Press.

McNamara, P., & Bulkeley, K. (2015). Dreams as a source of supernatural agent concepts. *Frontiers in Psychology*, *6*(283). doi:10.3389/ fpsyg.2015.00283

Morewedge, C. K., & Norton, M. I. (2009). When dreaming is believing: The (motivated) interpretation of dreams. *Journal of Personality and Social Psychology*, *96*(2), 249- 264. doi:10.1037/ a0013264

Nielsen, T. A., McGregor, D. L., Zadra, A., Ilnicki, D., & Ouellet, L. (1993). Pain in dreams. *Sleep: Journal of Sleep Research and Sleep Medicine*, *16*, 490- 498.

Nordin, A. (2011). Dreaming in religion and pilgrimage: Cognitive, evolutionary and cultural perspectives. *Religion*, *41*(2), 225- 249. doi:10.1080/ 0048721X.2011.553141

Nordin, A., & Bjälkebring, P. (2019). Measuring counterintuitiveness in supernatural agent dream imagery. *Frontiers in Psychology*, *10*, 1728. doi:10.3389/ fpsyg.2019.01728

Otto, R. (2016). *Mysticism East and West: A comparative analysis of the nature of mysticism* (B. L. Bracey & R. C. Payne, Trans.). Eugene, OR: Wipf & Stock. (Original work published in 1932).

Paquette, A. (2018). The interpretation of independent agents and spiritual content in dreams. *International Journal of Dream Research*, *11*(2), 86- 105.

Persinger, M. A. (1987). *Neuropsychological bases of God beliefs*. New York: Praeger.

Petrican, R., & Burris, C. T. (2012). Am I the stone? Overattribution of agency and religious ori*Psychology of Religion and Spirituality*, *4*(4), 312- 323. doi:10.1037/ a0027942

Purzycki, B. G., & Willard, A. K. (2015). MCI theory: A critical discussion. *Religion, Brain & Behavior*, *6*(3), 207- 248. doi:10.1080/ 2153599X.2015.1024915

Radavansky, G. A., & Zacks, J. M. (2014). *Event cognition*. Oxford: Oxford University Press.

Schjoedt, U., & Andersen, M. (2017). How does religious experience work in predictive minds? *Religion, Brain & Behavior*, *7*(4). doi:10.1080/ 2153599X.2016.1249913.

Schjoedt, U., Sørensen, J., Nielbo, K. L., Xygalatas, D., Mitkidis, P., & Bulbulia, J. (2013). Cognitive resource depletion in religious interactions. *Religion, Brain & Behavior*, *3*(1), 39- 86. doi:10.1080/ 2153599X.2012.736714

Schredl, M. (2003). Continuity between waking and dreaming: A proposal for a mathematical model. *Sleep & Hypnosis*, *5*(1), 26- 39.

Schredl, M. (2017). Theorizing about the continuity between waking and dreaming: Comment on Domhoff (2017). *Dreaming*, *27*(4), 351- 359. doi:10.1037/ drm0000062

Sears, R. E. (2015a). The construction, preliminary validation, and correlates of a dreamspescale for mystical experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *54*(1), 134- 155. doi: 0.1111/ jssr.12169

Sears, R. E. (2015b). *One or many? How the psychology of religion and emotion can help us understand mystical experience and critique the typological debate within the theology of* religions. [Unpublished presentation]. Center for Missiological Research, Fuller Theological Seminary, Pasadena, CA.

Sears, R. E. (2016). *Spiritual dreams and the Nepalese: Attribution theory and the dream- recognition of Nepali Christians and Hindus* (Order No. 10104552) [Doctoral dissertation, Fuller Theological Seminary]. ProQuest Dissertations and Theses Global.

Sears, R. E. (2017a). The naturalness of religious ideas: Soundings from the cognitive science of religion. *Epistemology and Philosophy of Science, 54*(4), 82- 98. doi:10.5840/ eps201754474

Sears, R. E. (2017b). The nature of experience: Empirical considerations and theological ramifications. *Perspectives on Science & Christian Faith, 69*(1), 13-26.

Sears, R. E. (2018). Dreams and Christian conversion: Gleanings from a Pentecostal church context in Nepal. *Mission Studies, 35*(2), 183- 203. doi:10.1163/ 15733831-12341566

Sears, R. E. (2018). Dreams and Christian conversion: Gleanings from a Pentecostal church context in Nepal. *Mission Studies, 35*(2), 183- 203. doi:10.1163/ 15733831-12341566

Sears, R. E. (2019). Commentary: Measuring counterintuitiveness in supernatural agent dream imagery. *Frontiers in Psychology, 10*, 2855. doi:10.3389/ fpsyg.2019.02855

Sears, R. E., & Hood, R. W., Jr. (2016). Dreaming mystical experience among Christians and Hindus: The impact of culture, language, and religious participation on responses to the Dreaming Mysticism Scale. *Mental Health, Religion & Culture, 19*(8), 833- 845. doi:10.1080/ 13674676.2016.1266472

Smith, C. (2013). Can healthy, young adults uncover personal details of unknown target individuals in their dreams? *Explore, 9*(1), 17- 25. doi:10.1016/ j.explore.2012.10.003

Spelke, E. S., & K. Kinzler, D. (2007). Core knowledge. *Developmental Science, 10*(1), 89- 96. doi:10.1111/ j.1467- 7687.2007.00569.x

Spilka, B., Shaver, P., & Kirkpatrick, L. A. (1985). A general attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 24*(1), 1- 20. doi:10.2307/ 1386272

Stace, W. T. (1960). *Mysticism and philosophy*. Los Angeles, CA: Jeremy P. Tarcher.

Taves, A. (2009). *Religious experience reconsidered: A building block approach to the study of reand other special things*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Taves, A. (2020). Mystical and other alterations in sense of self: An expanded framework for studying nonordinary experiences. *Perspectives on Psychological Science, 15*(3), 669- 690. doi:10.1177/ 1745691619895047

Taves, A., & Asprem, E. (2017). Experience as event: Event cognition and the study of (religious) experiences. *Religion, Brain & Behavior, 7*(1), 43- 62. doi:10.1080/ 2153599X.2016.1150327

Tylor, E. B. (2016). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom* (Vol. 1, 2nd ed.). Mineola, NY: Dover. (Original published in 1873).

Wiebe, P. H. (2000). Critical reflections on Christic visions. *Journal of Consciousness Studies, 7*(11), 119- 144.

Willerslev, R. (2004). Spirits as "ready to hand": A phenomenological analysis of Yukaghir spiritual knowledge and dreaming. *Anthropological Theory, 4*(4), 395- 418. doi:10.1177/ 1463499604047918

Zaehner, R. C. (1957). *Mysticism, sacred and profane: An inquiry into some varieties of praeternatural experience*. London: Oxford University Press.

الفصل الثالث عشر

الشعائر الغالية

ديميترِس زيجَلاتاس

المقدمـــة

لا نعني "بالشعائر الغالية extreme ritual" الشعائر المتضمنة تصرفات منحرفة أو مرضية، ولا يرمي المصطلح إلى إثبات حكم بالذم أو المدح، بل هو مصطلح يستعمل لوصف أصناف الشعائر التي تتميز بالشدة العالية مقارنة بمعظم الاحتفالات الأخرى، وتتطلب مقادير عالية من الألم أو الإجهاد أو الأخطار الجسدية أو الصدمة النفسية. وقريب من ذلك مصطلح "الرياضات الغالية"، كالقفز بالمظلات وتسلق الصخور والرجل الحديدي الترياثلون، وهي أعمال تنطوي على مجهود عظيم أو أخطار عظيمة ولا تعد مع ذلك أعمال شاذة منحرفة. وخلافًا لما قد يتوقعه الكثيرون، فإن الشعائر الغالية ليست نادرة، وقد دونت بدقة على مر التاريخ وفي مختلف الثقافات والسياقات (Rossano, 2015). ووجد علماء الأنثروبولوجيا المشتغلون بدراسة الشعائر الغالية أن الناس على تفاوت طبقاتهم الاجتماعية والاقتصادية يؤدونها في تلك السياقات على نطاق واسع.

وتستفيض أمثلة الشعائر الغالية (Xygalatas, 2022)، ففي العصر اليوناني الروماني، كان أتباع سايبيل وأتيس يؤدون شعائر النشوة التي تتضمن جلد الذات بالسياط، وكشط الجلد وقطعه، وأشكال أخرى من التشويه الجسدي. وقريب من ذلك الشعائر المعاصرة التي يؤديها كثير من المسلمين الشيعة يوم عاشوراء حدادًا على استشهاد الإمام الحسين، إذ يقطعون لحومهم بالسكاكين ويجلدون أنفسهم

بشفرات الحلاقة المربوطة بالسلاسل. وفي شعائر الإدخال الديني[1] التي تؤدى في بعض قبائل الأمازون، يستعمل نمل الرصاص السام المهتاج لإلحاق اللسعات المؤلمة بأيدي الداخلين. وعلى الجانب الآخر من العالم، تُسمّر أيدي الكاثوليك الفلبينيين على الصلبان يوم الجمعة العظيمة لإحياء ذكرى آلام المسيح. وفي فانواتو Vanuatu، يقفز الشباب من الأبراج الشاهقة برأسهم رابطين أسفل الساق بحبال من نبات المتسلق vines، وفي ذلك أخطار عظيمة قد تفضي إلى ضرر خطير وربما أفضت إلى الموت. وفي تايلاند، يجتمع الطاويون بالآلاف للاحتفال بعيد آلهة الأباطرة التسعة بإراقة الدماء وتشويه الذات. ولا تقتصر هذه الشعائر الغالية على التقاليد الدينية وحدها، فنرى مثلًا جماعات "المعلقين suspenders" من العلمانيين في أنحاء العالم (وهم الذين يمارسون التعليق الجسدي بخطافات مغروزة في جلدهم)، وهم قوم يثقبون أجسامهم بخطافات أو إبر أو أسياخ (Klement et al., 2017). وقريب من هذا ما تؤديه كثير من الطوائف العلمانية من شعائر المشي على النار أو الزجاج (Danforth, 1989).

وإنه لأمر عجيب أن تنتشر مثل هذه العوائد؛ فما الذي يحمل الناس على تلك الممارسات المؤلمة المرهقة أو المحفوفة بالأخطار والمهالك وليس لها مع ذلك منافع ظاهرة؟ نعم تطبق كثير من الشعائر المؤلمة من غير موافقة المشاركين كالختان وغير ذلك من صور تشويه الأعضاء التناسلية، وذلك أيضًا مدعاة للنظر والتأمل، إذ لا يُتصور عادة أن يضر الآباء نسلهم متعمدين، لاسيما إذا كان الضرر قد يفضي بنسلهم إلى العقم. ولكن إذا كان من الشعائر الغالية ما يُؤدى دون موافقة المشاركين فإنها تؤدى في أكثر حالاتها طواعية. ولذلك يحق لنا التعجب والتساؤل: ما بال الجم الغفير من الناس في أقطار الأرض يعانون هذه الاحتفالات؟

---

(1) المقصود بشعائر الإدخال Initiation rituals الشعائر والاحتفالات التي تقام إذا دخل الإنسان دينًا أو انضم إلى جماعة أو عشيرة، وقد تقام أيضًا عند انتقال الإنسان من مرحلة إلى أخرى مثل شعائر بلوغ سن الرشد أو التخرج من الجامعة. (المترجم)

وضع المنظرون الاجتماعيون منذ زمن طويل حلولًا متنوعة لحل إشكال الشعائر الغالية، مقترحين أن هذه الممارسات قد تفضي إلى منافع مهمة للأفراد المشاركين وكذلك للمجتمع باعتبار كله. ولكن تعسر تفحص هذه الأحداث علميًا لأسباب متنوعة، فالشعائر الغالية تتكرر سنويًا في العادة وربما تكون أقل تكرارًا من ذلك، ولذلك تستغرق الملاحظات المتكررة وقتًا وتتطلب تعاهدًا. وأيضًا، يصعب تنفيذ الملاحظات الميدانية في خضم هذه الأعمال الجماعية المهتاجة، كما أن قدرة الباحثين على التحكم في المتغيرات المربكة محدودة أو قل مستحيلة، وقد يحجم المخلصون عن مناقشة مشاركتهم خوفًا من أن يخطأ الباحث الإثنوجرافي فهمهم أو تصويرهم (Xygalatas, 2011)، ولا يمكن مع ذلك دراسة الشعائر الغالية في بيئة معملية بسبب القيود العملية والأخلاقية المانعة ولأن الاحتفالات المقدسة تفقد معناها في نظر المشاركين بمجرد إخراجها من سياقها الطبيعي (Xygalatas, 2019). ولهذه الأسباب وغيرها لم تتوفر للعلماء الأوائل الأدوات المنهجية التي تمكنهم من اختبار فرضياتهم.

ومع التطورات المنهجية الحديثة أمكن للباحثين في علم الدين الإدراكي (CSR) دراسة الشعائر الغالية بطرق أكثر نظامية، وتتضمن هذه المنهجيات عادةً مزيجًا من التقنيات الكيفية والكمية التي تستند إلى معرفة الخبراء بتقاليد الشعائر المعينة. وبدلاً من محاولة نقل هذه الشعائر إلى بيئة المختبر الأكثر إحكامًا، يأتي الباحثون أحيانًا بالمناهج المختبرية إلى الميدان أو يتنقلون ذهابًا وإيابًا بين البيئة المختبرية والميدانية (Xygalatas, 2016)، وعادة ما يتبعون نهجًا تجزيئيًا للتعامل مع تعقيد العالم الاجتماعي مع الاعتناء بمكونات الشعيرة لدراسة آثارها على نحو مستقل؛ واحدًا تلو الآخر. ولإدارة المطالب المتزايدة لهذه المنهاج اتجه المتخصصون في علم الدين الإدراكي إلى صور أقوى من تعدد العلوم، فتحولوا من نموذج الباحث الفردي التقليدي إلى نموذج للبحث جديد يقوم على تعاون طائفة من الباحثين (Xygalatas, 2013a, 2018a, 2013b). وبفضل هذه التطورات المنهجية، تمكن علماء الدين الإدراكي في السنوات الأخيرة من اختبار المزاعم القديمة عن المنافع النفسية والاجتماعية للشعائر الغالية ساعين إلى حل هذا الإشكال القديم.

كثيرًا ما انصرفت عناية أبحاث الشعائر الغالية إلى أثر المشاركة على آحاد الناس، إذ يُنظر إلى هذه الاحتفالات عمومًا على أنها ذات معنى عميق وأثر خطير على تشكيل الهويات الشخصية والجماعية للأفراد. وقد لاحظ الإثنوجرافيون أن ممارسي الشعائر الغالية وإن كان يغلب عليهم الافتقار إلى التفسيرات اللاهوتية الرسمية لممارستهم هذه الشعائر، فإن الإثارة العاطفية والفسيولوجية المتضمنة في هذه الأحداث تستحث عفويًا البحث عن تفسير معين (Whitehouse, 2002; Xygalatas & Mano, n.d.)، ولذلك قد تجد جمهور المبتدئين مثلًا يقررون في إبهام أن قرار مشاركتهم في الشعائر إنما أتى من العرف، ثم إذا بهم يعيدون تقويم هذا القرار لاحقًا ليلحقوا به أغراضًا معينة ومعان مخصوصة تلازمهم كل الوقت، وقد درس المختصون في علم الدين الإدراكي عوامل مختلفة قد تساهم في صنع هذا المعنى.

الذاكرة العرضية

يجزم كثير من علماء الدين الإدراكي بتأثير الذاكرة على صنع المعنى (McCauley & Lawson, 2002; Whitehouse, 2004). فالشعائر الغالية تتضمن مستويات عالية من الإثارة والعروض المهرجانية الحسية التي قد تضم أضواء ساطعة ونيران ورائحة بخور ودماء الحيوانات وأصوات الطبول المدوية وهتافات الجمهور والإحساس بالحرق عند المشي على الجمر المتوهج وتذوق المشروبات والوجبات الخاصة. وفي هذه العروض المفرطة والإنهاك المطول تهييج لجميع الحواس، فكل شيء في تلك البيئة يخبر الدماغ أن هذه لحظة خاصة تستحق الانتباه والتذكر. وقد صممت الشعائر على وجه يُشعر الناس بخصوصيتها، وكلما زاد الإفراط زادت الخصوصية، فلا غرو أن تخلّف الشعائر ذكريات حية ناصعة طويلة الأمد. ويرسّخ التعليل اللاحق لأداء الشعيرة، المتمثل في الإعادة الدائمة للسرد والمذكرات الرمزية، هذه الذكريات باعتبارها غاية في الأهمية (McCauley & Lawson, 2002).

وتختلف عادةً هذه الذكريات اختلافًا بينًا عن ذكريات الناس عن الشعائر العادية التي تعتمد في تداولها على الترديد والتكرار والعقائد الرسمية (وهذا سبب تسميتها غالبًا بالعقائدية doctrinal)، لا على الاستثارة الحسية. والشعائر إذا كثر تكرارها، صعب تذكر آحادها، ومالت إلى الاندماج معًا لينشأ عنها ذكريات دلالية semantic memories، وهي مخططات عامة لما يحدث عادةً أثناء هذه الشعائر، ليس فيها كثير تحديد (Whitehouse, 2004)، فإذا طلبت من المصلين مثلًا أن يصفوا ما حدث في قداس معين وقع قبل عام واحد، فالراجح أنهم سيخبروك بما وقر في أذهانهم عما يحدث عادة في الكنيسة كل يوم أحد، لا ما حدث في يوم أحد معين (ما لم يكن قد وقع أمر خاص في ذلك اليوم). أما الشعائر الغالية فتشتمل على أصناف الأعمال التي يسميها هارفي وايتهاوس (Harvey Whitehouse (2004 تصويرية imagistic. وهي، كما سبقت الإشارة، شعائر تتسم بالشدة ولا تؤدى إلا نادرًا، ولها في النفوس إجلال، وتقوم على الإسراف لخلق ذكريات عرضية episodic memories، وهي التمثيلات التفصيلية للمهم من الأحداث في حياتنا. ومع أن الأبحاث تُظهر أن الذكريات العرضية غالبًا ما تكون قابلة للتشكيل وعرضة للخطأ (;Xygalatas, Schjoedt, et al., 2013 Loftus & Kaufman, 1992)، فإن المرء يشعر بها مع ذلك على أنها حقيقية ومتسقة، وهي تؤثر تأثيرًا أساسيًا على تكوين السردية الذاتية والحفاظ عليها، ونعني بالسردية الذاتية إحساسنا بالهوية والاستمرارية والتاريخ الفريد للحياة الشخصية، وهذا هو سبب تسميتها أيضًا بذكريات السيرة الذاتية autobiographical memories.

وتتطلب الأحداث الجليلة الواقعة في سياق الشعائر الغالية تعليلًا، ولكن لما كانت الشعائر الغالية تفتقر في الغالب إلى التفسير الديني الرسمي، كان أمر التفسير متروكًا للمشاركين ليخرج كل منهم بما تراءى له من تعليلات للأحداث. والحق أن هذه الشعائر تحث على البحث المستمر عن المعنى، وذلك من دواعي التمسك بها وتداولها (Whitehouse, 2001). وكما يتبين لنا لاحقًا، فإن لهذا مقتضيات مهمة على الآثار الاجتماعية للشعائر الغالية.

وقريب مما سبق في أمر حث الشعائر الغالية على تعليل الجهد، النظرية المستمدة من علم النفس الاجتماعي التي تذهب إلى أن الناس يميلون إلى تقويم الخَرَاج باعتبار تكلفة تحقيقه. فإذا تجشم المرء كلفة فادحة (سواء كانت مالية أو جسدية أو نفسانية) ولم يظهر له مع ذلك منافع واضحة، شعر بالاضطراب والقلق. وقد أطلق ليون فيستينجر (1957) Leon Festinger على هذا الإحساس "التنافر الإدراكي cognitive dissonance". ولتخفيف الإحساس بالتنافر، يسلك الناس غالبًا مسلك إعادة تفسير العمل، فيصفونه بعمق المعنى أو شدة المتعة أو عظم الشأن.

ومن أوائل وأشهر البراهين التجريبية لهذه الظاهرة تجربة طبقها أرونسون Aronson وميلز Mills (1959) حيث دعوا ثلاث طوائف من النساء للانضمام إلى جماعة مناقشة، وكان من ضمن مهام التجربة أن فرض أصحاب التجربة شروطًا للانضمام إلى جماعة المناقشة على بعضهن، فكان من أمر طائفة منهن أن عانت شروطًا صنعت بعناية بحيث تشعرهن بالحرج والخجل، وعانت الطائفة الثانية شروطًا خفيفة، وأما الثالثة فكانت طائفة ضابطة[2] ولم يفرض عليهن أي شروط للانضمام. ثم انتقلن جميعًا للمشاركة في المناقشة التي أعدت على وجه بحيث تكون غاية في السّآمة والضجر. وعلى حد تعبير المجربين، كانت المناقشة " من أكثر المناقشات التي يمكن تخيلها في التفاهة وجلب الملل " (Aronson & Mills, 1959, p. 179). وفي نهاية التجربة، طلب المجربون من المشاركات تقويم جماعة النقاش وأفرادها باعتبار عدد من السمات، مثل درجة الاستمالة التي اتصفت بها المناقشة ومقدار ذكاء ومقبولية المشاركات الأخريات. فوجد

(2) الطائفة الضابطة أو الجماعة الضابطة control group هم المشاركون في التجربة الذين لا تقع عليهم المؤثرات المفتعلة للتجربة وتكون - بجوار الجماعة الواقع عليها المؤثرات المفتعلة (وتسمى الجماعة الاختبارية أو التجريبية) - بمنزلة جماعة مقارنة لعزل المتغير المستقل المراد دراسة تأثيره. (المترجم)

الباحثون أن المشاركات الذين عانوا شروطًا صعبة للانضمام إلى جماعة النقاش كان تقويمهن أعلى من غيرهن.

وهكذا الشعائر، لما كان المهم منها (كحفلات الانضمام وحفلات الزفاف والتتويج) يتطلب الكثير من الجهد، ربط افتراضنا الحدسي أهمية الشعيرة والمغزى منها بالجهد المبذول لأدائها. ودوّن علماء الأنثروبولوجيا هذا التعليل للجهد في سياق الشعائر الغالية، ومن ذلك ما أظهره بحثنا الإثنوجرافي عن شعائر السير على النار في اليونان، إذ لم يستطع المشاركون المبتدئون من تقديم علل محددة للمشاركة، أما المخضرمين من السائرين على النار فقدموا تعليلات واضحة. وقد أظهر فحص السجل الإثنوجرافي بجلاء أن هذا لم يكن لاختلافات العمر أو الأجيال، فبعد المرة الأولى، ذكر معظم السائرين على النار أنهم لم يكونوا على دراية كاملة بالدافع وراء فعلهم هذا، وهم في الغالب يشيرون إلى التقاليد (كأن يقولوا مثلًا: "هذا ما وجدنا عليه قومنا") أو إلى حافز لا يمكن تعيينه. ثم بعد سنوات أعاد نفس المشاركين تقويم المرة الأولى تلك فذكروا لها أغراضًا معينة، كالشفاء أو الخصوبة (Xygalatas, 2007).

وقد تكون عملية التعليل البعدي لأداء الشعائر هي الأصل، لا الاستثناء، فقليل من الناس من ينطلق في الشعائر ابتداءً بدوافع جوهرية عميقة، بل يشرع جمهور الناس الشعائر ابتداءً استجابة لرغبة والديهم أو أقاربهم أو معلميهم أو لأنهم شُجعوا على ذلك، أو لأن أقرانهم يفعلون ذلك، أو لمجرد الفضول. ثم يجنحون بعد بذل كثير من الوقت والجهد في أداء الشعائر إلى ربط هذا البذل ربطًا حدسيًا بشيء ذي قيمة ومعنى، ولأن الشعائر الغالية بمقتضى تعريفها تنطوي على جهد أكبر، فإن هذا التأثير يكون أقوى.

الصحة والتعافي

وربما يكون هذا الربط بين الجهد والقيمة هو أساس الربط المتناقض بين الشعائر الغالية والتعافي. فالمشاهَد ثقافيًا أن هذه الشعائر مع ما فيها من مستويات عالية من التوتر والمعاناة، فضلاً عن كثير من الأخطار الصحية

كالتعرض للجروح والصدمة النفسية والإصابة بالعدوى= هي مع ذلك توصف في سياقات كثيرة باعتبارها علاجًا لطائفة متنوعة من حالات اعتلال الصحة، لا سيما تلك المتعلقة بالصحة العقلية، وغالبًا ما يكون أصحاب الأمراض المزمنة أكثر احتمالًا لمشقة المشاركة في هذه الشعائر من غيرهم (Jilek, 1982). ومن شواهد ذلك دراسة ميدانية فحصت الآثار الصحية لشعائر كافادي kavadi على ممارسيها، وهي شعائر تنطوي على تشويه كبير للجسد وأشكال أخرى من الألم الشديد، وقارنتها بجماعة ضابطة (Xygalatas et al., 2019). وراقب المجربون الصحة الفسيولوجية للأفراد مدة شهرين عن طريق قياس ضغط الدم ومعدل ضربات القلب والنشاط الجلدي الكهربائي وكفاءة النوم، كما حصلوا على تقويمات نفسانية مقاسة للرفاهة الذاتية. وكشفت النتائج أن المشاركين وإن قاسوا مقادير عالية وغير عادية من الإجهاد الفسيولوجي أثناء الشعائر، فإنهم لم يصابوا بأي ضرر جسدي طويل المدى، بل أظهروا في الأسابيع التي أعقبت الشعائر تحسنًا في رفاههم النفسي وصلاح المعاش. والحق أن المنافع كانت أعظم في حق الذين عانوا ألمًا أشد.

وهذا إنما يأتي من أسباب متنوعة، فإذا اعتبرنا التأثير النفساني، فقد ينشأ عن المعتقدات والتوقعات الثقافية المحيطة بالشعائر تأثيرات العلاج الوهمي placebo effects، التي قد تساعد الممارسين على التعامل مع الإجهاد، وقد تزيد من قوة جهاز المناعة (Rabin, 1999). وأيضًا، تثير الخصائص الهيكلية للشعائر، كالتكرار والصرامة، توقعات حدسية عن فاعلية الشعائر (Xygalatas, Maòo, & Baranowski- Pinto, 2021) وتساعد على الإحساس بالسيطرة وتخفيف القلق (Lang et al., 2015, 2020)، وقد تعزز المشاركة ثقة الممارسين وتصورهم للياقتهم البدنية. والأهم من ذلك، أنها قد تساهم في تعزيز التفاعلات الاجتماعية، وتقوية الروابط الجماعية، وتزكية الإحساس بالانتماء، وقد ينشأ عن كل ذلك منافع نفسانية مهمة (Hobson et al., 2017).

وباعتبار التأثير الجسدي، فإن الإثارة الفسيولوجية المتضمنة في الشعائر الغالية قد تثير العمليات الناشئة عن الاستجابات العصبية للإحساس بالألم طويل

المدى. فقد وجدت دراسة عن احتفال هندوسي آخر يتضمن الإرهاق لفترات طويلة أن المصلين الذين بذلوا جهدًا بدنيًا أكبر في الشعائر شعروا بتعب أقل وبسعادة أكبر بعد الحفل (Fischer et al., 2014). وهذا يذكرنا بظاهرة "نشوة العدَّاء" المعروفة، وهي الإحساس بالبهجة والنشوة التي تأتي لمتسابقي الماراثون عند الجري لمسافات طويلة، وتُعزى إلى التغيرات في المواد الكيميائية الذاتية مثل الإندورفين والإندوكانابينويد. ووجدت دراسات أن الأعمال الجماعية التي تتضمن ترانيم ورقص وغير ذلك من الجوانب الشائعة في الشعائر قد ترفع مستويات الإندورفين (Tarr et al., 2015)، والإندورفين مواد كيميائية أفيونية تنشأ طبيعيًا في الجسم بواسطة الجهاز العصبي المركزي والغدة النخامية، وهي تقوم على طائفة متنوعة من الوظائف، بما في ذلك تنظيم الحالات المنفرة، وقد يكون لها تأثير المسكن وقد تذهب بالقلق وتثير النشوة، أي إنها تساعد في تخدير الألم وتقليل التوتر وإنتاج الشعور بالنعيم والنشوة، بل ومن الممكن أن تسبب الهلوسة، كما أن لها آثارًا اجتماعية مهمة كما سنرى لاحقًا. وقد يُحدث التنفيس المفاجئ الناتج عن الشعائر الغالية، حيث قد تتحول معاناة الألم الشديد أو الرعب إلى أحاسيس لذة، أثرًا بليغًا في النفس يغير مسار حياة الإنسان (Xygalatas, 2008).

حالات الوعي المتبدل

ولما كان للشعائر الغالية هذه التأثيرات العصبية الفسيولوجية وما يصاحبها من استحواذ على الأداء العقلي، كانت الشعائر الغالية مرتبطة غالبًا بحالات الوعي المتغيرة. إذ تشير التقارير الفينومينولوجية والقياسات النفسية إلى أن المشاركين يعرض لهم غالبًا الاستنزاف الإدراكي وفقدان الذاكرة والانفصال عن المثيرات الخارجية (Schjoedt et al., 2013; Jegind et al., 2013; Lee et al., 2016)، وهي عوارض ينسب المشاركون علة حدوثها غالبًا إلى الفاعل الخارق (Ward, 1984).

وتستخدم المواد المسببة للهلوسات في بعض الشعائر لإحداث تبدل في

حالات الوعي، ويمكن تحقيق نتائج مماثلة بالاستثارة الفسيولوجية القوية وحدها. فبعد ساعات أو أيام من العمل المكثف (كالرقص أو الاهتزاز أو جلد الذات) المصحوب غالبًا بمشقة كالصيام والتعطيل الحسي أو فرط الإثارة، يصل الممارسون غالبًا إلى رؤى حية وهلوسات وأحوال إلهاميه أخرى (Xygalatas, 2012). ويفضي هذا المسار المفرط في الإثارة إلى أن يؤثر المسار الميزوليفي (الوسطي الطرفي) للدماغ تأثيرًا قويًا في كيفية تفسير هذه الأحوال. فكما هو الشأن في مرض انفصام الشخصية، تتوسط زيادة إفراز الدوبامين في تمثيل المحفزات الخارجية (الحقيقية أو المتخيلة) مما يمنحها هالة من الواقعية والروعة (Deeley, 2004). ولكن خلافًا لحالة الفصام، قد يحصل من هلوسة الشعائر إحساس بالسكينة، لا الخوف؛ ذلك أن مخططات تفسيرها متاحة ميسرة. وهكذا، بدلًا من تصور هذه الأحوال على أنها انحرافات غير مرغوب فيها، تتصور عادةً على أنها آية على رفعة المنزلة والتدخل الخارق والتفضيل الإلهي.

والسياق الاجتماعي عامل مهم أيضًا فيما يتعلق بحالات الوعي المتبدل. فمع أن بنية الشعائر وعوامل الطبائع الفردية (كالقابلية للتأثر) ضرورية للقدرة على الوصول إلى مثل هذه الحالة، فإن تحصيل النشوة وغيرها من حالات الانهماك الأخرى أمر قابل للتعلم والإنماء بوجه ما (Luhrmann et al., 2010). وفي كثير من الحالات، يمكن للمراقب أن يرى هذه الحالات تنتقل من شخص إلى آخر في سياق نفس الشعيرة فيما يطلق عليه عملية العدوى الوجدانية (Xygalatas, 2022).

الشعائر الغالية باعتبار المجتمع

إن الغالب على الشعائر الغالية أنها حال اجتماعي، أي تُؤدى عادة في جماعة، فلا غرو أن يشدد علماء أنثروبولوجيا الدين الأوائل على الأثر المهم لهذه الشعائر في تعزيز التماسك الاجتماعي (Durkheim, 1995) وتنظيم الحالات النفسانية (Rappaport, 1967) والحفاظ على النظام الاجتماعي (Turner, 1967). وعلى الرغم من الملاحظات الثاقبة التي خرجت بها بحوثهم فإنها افتقرت إلى

الإجرائية[3] operationalization (فكيف نقيس على سبيل المثال التماسك الاجتماعي؟) وتصفّح الآليات المتعلقة بذلك (على سبيل المثال، كيف تحقق الشعائر هذه التأثيرات على وجه التحديد؟)، وقد سعت الأبحاث الحديثة في علم الدين الإدراكي إلى تناول هذه المسائل بأن اختبروا هذه النظريات المبكرة ووسعوا نطاقها.

التماسك الاجتماعي

من الدراسات في هذا الباب دراسة أجريت في جمهورية موريشيوس Mauritius عن أثر المشاركة في شعائر تايبوسام كافادي Thaipusam kavadi على التآزر الاجتماعي. ويتضمن هذا الاحتفال الذي يؤديه ألف ألف من هندوس التاميل[4] في أقطار الأرض ثقب الجسم بأشياء معدنية كثيرة كالإبر والخطافات والأسياخ. وما أن تثقب أجسامهم حتى يشرعوا حفاة القدمين في رحلة حج إلى معبد الإله موروجان Lord Murugan حاملين على أكتافهم الكافادي (الهياكل الثقيلة المزخرفة المزينة بالأيقونات والزهور وريش الطاووس). وتستمر هذه المشقة تحت أشعة الشمس الاستوائية لعدة ساعات وتصل إلى ذروتها بحمل الكافادي مسافة 242 خطوة صعودًا إلى أعلى التل قبل الوصول في النهاية إلى المعبد.

وتدوم شعائر كافادي التي هي جزء من مهرجان تايبوسام 10 أيام، وتتضمن شعائر مختلفة ومتفاوتة في الشدة. ولما كانت هذه الشعائر مما تؤدى بتكرار من نفس الأشخاص وفي نفس المعبد وبأعداد مماثلة تمكن الباحثون من مقارنة تأثيرات المشاركة في كل من الشعائر ذات الشدة العالية والمنخفضة. وعندما قارنوا مقدار الأموال المتبرع بها للأعمال الخيرية بعد كل نوع من الشعائر وجدوا أن المصلين كانوا أكرم بجلاء بعد الشعائر ذات الشدة العالية. والعجب أن هذه التأثيرات لم تقتصر على المشاركين الممارسين (الذين مارسوا

(3) أي تحويل المفاهيم المجردة إلى ملاحظات قابلة للقياس. (المترجم)

(4) ثلة عرقية من شبه القارة الهندية. (المترجم)

ثقب الجسد)، بل على المجتمع بأكمله، فكان مجرد حضور كافادي كافيًا لزيادة التآزر الاجتماعي. ولما نظر الباحثون في مقدار الألم الذي عانى منه المشاركون أثناء الشعائر، وجدوا أنه كلما زاد العناء زاد كرمهم لأبناء جنسهم.

وتتوافق هذه النتائج مع الأدلة النفسانية المذكورة أعلاه على أن علو معنى العمل مرهون بمقدار الجهد المبذول لتأدية (Olivola & Shafir, 2013) وأن مشاركة هذه الأعمال مع الناس قد تزيد من التماسك الاجتماعي والتعاون (Bastian et al., 2014)، كما أن هذه النتائج مدعومة بالأدلة التاريخية على أن شدة الشعائر تزداد حين يكون المجتمع في أمس الحاجة إلى التعاضد، وأنه كلما زادت كلفة الشعائر على المجتمع صلح أمره على المدى الطويل. ومن شواهد ذلك نتائج دراسة أرشيفية للسجلات الإثنوجرافية تفحصت تباين الشدة في شعائر إدخال الذكور لثقافات مختلفة، وأظهرت أن المجتمعات الأكثر خوضًا للحروب، تجنح إلى شعائر أشدّ كلفة (Sosis et al., 2007). واعتبرت دراسة أخرى البيانات التاريخية لشعائر كانت تقام في مجتمعات القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة، ووجد الباحثون أن المجتمعات ذات المتطلبات الشعائرية الأشدّ كلفة كانت أبقى من غيرها (Sosis & Bressler, 2003). ولكن كيف تحقق الشعائر الغالية هذه التأثيرات الاجتماعية تحديدًا؟

الهوية المشتركة

ومن المسائل التي بحثت كثيرًا في علم الدين الإدراكي مسألة تكوين الشعائر الغالية لهويات اجتماعية قوية، وهنا أيضًا يذكر أثر الذاكرة العرضية. فالأحوال الشديدة التي تَعرض للإنسان في تلك الشعائر الغالية، والتي تهز النفس غالبًا، تسطر في الذاكرة على شكل أحداث حية واضحة لتصبح جزءًا أساسيًا ودائمًا من السيرة الذاتية للإنسان وذلك يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالإحساس العميق بالهوية الشخصية. وهكذا يتشارك المشاركون في الشعائر الجماعية هذه الذكريات الفريدة ويحسون باشتراك تلك الأحوال مع جميع أفراد الجماعة، وذلك يفضي إلى تكوين روابط قوية فيما بينهم.

وقد أثبت البعض أن المشاركة في مثل هذه الشعائر المغيرة لأحوال الناس مع الجماعة تنهض بالمفاهيم الحدسية عن الجوهر المشترك المتعلق بسيكولوجية القرابة (Whitehouse, 2018)، إذ ينظر المرء إلى إخوانه من أفراد الجماعة على أنهم أقاربه سيكولوجيًا، وذلك يعلل استعمال كثير من مؤدي شعائر الإدخال مصطلحات مثل "الأخ" إشارة إلى أقرانهم. وينتج عن هذا التطابق الظاهري مشاعر عميقة بالوحدة مع كيان الجماعة، مما يخلق إحساسًا بالمواءمة القوية بين الاهتمامات الشخصية والجماعية التي يشار إليها غالبًا بمصطلح "اندماج الهوية identity fusion" (Whitehouse & Lanman, 2014; Whitehouse et al., 2017). وقد وجدت الدراسات السيكولوجية أن الأفراد المندمجين عبروا عن استعداد أكثر للقتال أو الموت دفاعًا عن جماعتهم، وإن كنا لا نعرف أترقى هذه العبارات إلى بذل النفس فعليًا أم لا (Whitehouse, 2018; Xygalatas, 2018b).

الاصطفاف الوجداني

ومن الأبحاث في علم الدين الإدراكي أبحاث تتفحص بعض الآليات المحتملة لهذه العملية، ومن ذلك دراسة لشعائر المشي على النار (Konvalinka et al., 2011) تفحصت قول إميل دوركايم: إن هذه الشعائر تنتج "ثورانًا جماعيًا" (Durkheim 1995). واستعمل دوركايم هذا المصطلح لوصف عملية التوافق الوجداني التي تحدث أثناء أداء الشعائر الجماعية وتفضي إلى الشعور بالاتحاد الذي يربط المشاركين معًا. وهذا مشابه للإحساس بالرهبة والنشوة التي تسبب قشعريرة في مؤخرة رقبتك والتي قد تحصل لك من جراء كونك جزءًا من حشد كبير مبتهج يتحرك في انسجام تام (كما يحدث في الحفلات الموسيقية أو المظاهرات أو الملعب الرياضي)، ومع ذلك لم يكن واضحًا كيف يمكن قياس هذا الإحساس.

ولقياس هذا الاصطفاف الوجداني اعتبر الباحثون شعائر المشي على النار التي تُجرى سنويًا في قرية سان بيدرو مانريكي الإسبانية الصغيرة. فرسموا خريطة الشبكة الاجتماعية للقرية، ثم استعملوا أجهزة قياس حيوي لمراقبة نشاط معدل

ضربات القلب لممارسي الشعائر وللمتفرجين، ووجدوا أن أنماط معدل ضربات القلب للناس - أي تقلبات الإثارة - صارت متزامنة أثناء الشعائر. وامتد هذا التأثير ليتجاوز الممارسين ويستوعب جميع الحاضرين من أفراد المجتمع بغض النظر عن عملهم أو موقعهم من الشعائر: السائرين على الجمر الحار، والذين ينتظرون دورهم، والذين يقتصرون على المشاهدة. ولم يمتد التأثير إلى الغرباء - أي الذين جاءوا من مدن أخرى للمشاهدة، ولم يكن هذا الاصطفاف الوجداني عفويًا عشوائيًا، إذ كانت شدة الظاهرة متناسبة مع درجة الارتباط الاجتماعي، فكلما كانت صلة الارتباط بين الشخصين أقرب، سواء كانت صلة دم أو صداقة، زاد التزامن الملحوظ في أنماط الإثارة. وذلك يعني أن الآثار المادية للشعائر تتفاعل بطرق مهمة مع سياقها الاجتماعي الثقافي لتعمِّق العلاقة بين الذين يتشاركون نفس القيم والأحوال (Xygalatas, 2015; Xygalatas et al., 2011). وذلك موافق لملاحظات دوركايم، الذي أشار إلى أن هذه الشعائر لا تولد الأحاسيس الوجدانية وحسب، بل تخلق أيضًا علاقة أكثر حميمية وديناميكية بين المشاركين.

ومن أقرب وسائل تحقيق الاصطفاف الوجداني الانخراط في الأعمال المتزامنة، ولذلك تكثر الحركات والأصوات الإيقاعيان المنسقان في كثير من الشعائر الغالية (بل والمعتدلة)، وربما تكون هذه الوجدانيات المشتركة التي تنشأ عن تلك الأعمال المتزامنة هي سر إنتاج هذه الشعائر التماسك الاجتماعي القوي (McNeill, 1995). فقد أظهرت الأبحاث أن مطابقة الحركات قد تخلق صلة بين الأشخاص وتعزز التآزر الاجتماعي (Valdesolo et al., 2010; Wiltermuth & Heath, 2009; Reddish et al., 2013)، وأظهرت أعمال بحثية حديثة آليات مسؤولة عن هذه الظاهرة، فقد وُجد أن التزامن على تنوع أحواله يزيد إحساس المشاركين بالتعاضد والتشابه فيما بينهم ويرفع كمية الإندورفين (Cohen et al., 2010; Lang et al., 2015; Tarr et al., 2015)، ويعزز كل واحد من تلك العوامل التآزر الاجتماعي (Lang et al., 2017). فالإندورفين لا يعطي الإحساس بالرفاة وحسب (انظر ما سبق في قسم الصحة والشفاء)، بل يساهم أيضًا في تماسك

الناس ببعضهم وقد يؤثر أثرًا قويًا في تعزيز تماسك الجماعة (Shultz & Dunbar, 2010; Weinstein et al., 2016).

الإشارات الباهظة ودلائل ثبوت العدالة[5]

إن التكاليف الباهظة التي تتطلبها الشعائر الغالية تجعلها وسائل تواصل قوية، وتسمى النظرية الخاصة بالوظائف التواصلية للشعائر من منظور تطوري نظرية الإشارات الباهظة costly signaling theory ([CST]؛ انظر ويتهاوس Whitehouse وكافانا Kavanagh في هذا المجلد). وتقرر نظرية الإشارات الباهظة CST نفع بعض الأعمال التي ظاهرها البطلان من حيث دلالتها على أخلاق الإنسان الأساسية، والمثال الكلاسيكي على ذلك تلك السمة الغريبة التي لوحظت بين الغزلان، فهي تقفز عاليًا في الهواء إذا أبصرت حيوانًا مفترسًا (ويطلق على هذا السلوك سلوك الوثبة stotting)، وهذه حركة محفوفة بالأخطار، إذ تهدر بها طاقة ثمينة وتكشف عن نفسها. ومع ذلك، فإنه بسبب هذه التكاليف تحديدًا تُنقل رسالة مهمة إلى الحيوان المفترس، ألا وهي الكفاءة التكيفية العالية، فلا يقوى على القفز عاليًا بهذا العلو وتحمل الإجهاد قبل هجوم محتمل إلا غزال قوي. فيستعمل الغزال القوى هذا السلوك للإعلان عن لياقته أمام الحيوانات المفترسة

(5) يذهب جوزيف هانريتش إلى أن دلائل ثبوت العدالة هي نتاج من نتائج تطور القدرات التواصلية الأساسية البشرية التي طورت في الأصل لمنع استغلال المتلاعبين الذين يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، وما أسهل ذلك، وللتغلب على هذا التحدي طوّر البشر ما أطلق عليه هانرتش دلائل ثبوت العدالة لتكون بجوار التعبيرات اللفظية يسيرة الكلفة فتمد المجتمع بمعايير موثوقة لدرجة الالتزام الفعلي بالنموذج الثقافي. وتتميز هذه الدلائل خلافا للتعبيرات اللفظية بأنها باهظة كالسير على الجمر أو التضحية بالحيوانات وغير ذلك من أنواع دلائل التكاليف المنتشرة في الأديان والثقافات. (المترجم)
انظر:
Henrich, J. (2009). The evolution of costly displays, cooperation and religion: Credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. *Evolution and Human Behavior*, 30(4), 244- 260. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2009.03.005

وإبلاغهم أنه من الخير لهم أن ينصرفوا إلى فريسة أخرى أضعف (Zahavi & Zahavi, 1997). ويفضي توصيل الدلائل النافعة لكل من المرسل والمتلقي إلى توازن مستقر تطوريًا ويصير ثابتًا في المجتمع (Grafen, 1990).

وهكذا الشعائر الغالية تعمل بطرق مماثلة، فترسل إشارات عما يطويه المرء من طبائع إلى آحاد جماعته التي ينتمي إليها. فبالإضافة إلى البراعة الجسدية التي تظهرها المشاركة في هذه الشعائر، يتمكن الناس بالمشاركة من التعبير علنًا عن التزامهم بشروط بالجماعة والإخلاص لها؛ ذلك أن الملتزمين وحدهم هم المستعدون لتحمل مشقة انتماءهم للجماعة (Cronk, 1994; Iannaccone, 1994; Sosis, 2000; Sosis & Alcorta, 2003). والحاصل أن المشاركة تمكن المشاركين من أن يثبتوا لأقرانهم أنهم على استعداد لبذل الجهد لتوكيد انتمائهم إلى الجماعة، ولو اقتضى ذلك تحملهم الأذى الجسدي الجسيم.

وبتلك الإشارات الدالة على التزامهم بشروط الجماعة تحصل للمشاركين سمعة طيبة وترتفع مكانتهم، ولذلك يبذل أهل الطبقات الاجتماعية الدنيا جهدًا أكبر في مشاركتهم (Xygalatas et al., n.d.) رجاء علو مكانتهم الاجتماعية، وقد أثبتت الأبحاث التجريبية أن الذين ينخرطون في الشعائر الغالية ينظر إليهم على أنهم أجدر بالثقة وأجدر لنفع المجتمع كما أنهم ينجحون في بناء روابط اجتماعية قوية (Power, 2017b, 2017a). وينشأ عن ذلك مقتضيات متتالية على الجماعة، منها توفير آلية لتعزيز الثقة، وتهيئة التعاضد بين آحاد الجماعة (Sosis & Ruffle, 2003; Xygalatas et al., 2017)، وردع المتطفلين المستفيدين بالمجان الذين لا يرغبون في تحمل كلفة الانتماء إلى الجماعة (Bulbulia, 2004).

وأخيرًا، قد تكون المشاركة في الشعائر الغالية دلالة على عدالة المرء (Henrich, 2009)، استنادًا إلى قولهم: "دلائل الأمور أشد تثبيتًا من شهادات الرجال". فمجرد الإقرار القولي بالالتزام بشروط الجماعة أمر يسير هين لا يمنع الكذب والنفاق، أما المشاركة في شعائر شاقة فأمر يصعب تزييفه. والإنسان باعتباره متعلمًا ثقافيًا معتاد على الاعتماد على مثل هذه الدلائل لتحديد هل

يستحق المعتقد المعين العناء والتصديق به بإخلاص أم لا. ومن ثمَّ، يقوم المشاركون في هذه الشعائر بما تحمله من مشاق المشاركة مقام القدوة التي يحتذى مثاله ويساعدون على نشر هذه الشعائر وما يرتبط بها من معتقدات.

الدلالات

تتميز الشعائر الغالية بخصائص تستميل بها الناس في أقطار الأرض، فهم يمارسونها تحصيلًا لوجدانيات فريدة وبحثًا عن الشفاء وليستشعروا أنهم جزء من جسد أكبر. ويمكن للأديان والأنظمة الثقافية بعد ذلك أن تستولي على تلك الأعمال، مضيفة إليها طبقات من الرمزية والأيديولوجيا لجعلها أدوات مفيدة لتشكيل الجماعة الاجتماعية والحفاظ عليها. وبمجرد أن تصير هذه الأعمال نظامًا راسخًا، أي بمجرد أن تصبح قاعدة معيارية، تصبح المشاركة رمزًا لانتماء المرء إلى الجماعة، وتبدأ في جلب الفوائد الاجتماعية للمشاركين، وتساهم في الحفاظ على النظام الاجتماعي.

ولذلك، تعد الشعائر الغالية وسائل اجتماعية قوية (Fischer & Xygalatas, 2014) تساهم في حل مشكلة التكيف الرئيسة؛ مشكلة تنسيق العمل البشري، عن طريق توفير دلائل موثوقة لانتماء المرء إلى الجماعة والتزامه شروطها، وتعزيز التماسك، وتهيئة التعاون (Watson- Jones & Legare, 2016). والفرض أن هذا سبب استعمالها في سياقات كثيرة ومنذ أمد بعيد (Rossano, 2015). وتمتد هذه السياقات إلى ما هو أبعد من الدين، فالجيوش تدمج شعائر عالية الشدة في أنظمتها التدريبية، وتميل القوات الخاصة، كالقوات الخاصة التابعة للبحرية الأمريكية، إلى ممارسة أصعب الشعائر، وتزداد شدة هذه الشعائر بزيادة الأخطار (Sosis et al., 2007)، وتتطلب جماعات الأخوية fraternities في الجامعات أداء أعمال شاقة لرفع الولاء بينهم، وينخرط مشجعو الرياضة في شعائر ذات إثارة عالية لخلق الانتماء ورفع معنويات الفريق، وتفرض شركات على موظفيها شعائر بناء الفريق لتجويد الإنتاجية.

ومع فوائد هذه الشعائر فإنها، كغيرها من الوسائل، قد ينشأ عنها أضرار. فالغالب على الجماعات التي تبني هوياتها الاجتماعية الخاصة، أو حتى تأتي للعبادة، أن ترى نفسها في خصومة مع غيرها من الجماعات الأخرى والغرباء (Tajfel et al., 1971). ففي مقابل تعزيز التعاون بين أبناء الجماعة وتماسكها تزداد العداوة للجماعات الأخرى في الغالب. وإذا تكلمنا عن الانفعال الجماعي، فلنا أن نتذكر المسيرات النازية التي وظفت تأثيرات التزامن والإثارة والرمزية لتأجيج نار الكراهية والقومية. وإذا تكلمنا عن شعائر الإدخال، فلنا أيضًا أن نذكر عمليات الإدخال التي تستعملها العصابات الإجرامية والمنظمات شبه العسكرية على نحو منتظم لأغراض خبيثة. وإذا تكلمنا عن الكيفية التي تخلق بها الأعمال الشاقة المشتركة اندماج الهوية، لا يمكننا أن نتغاضى عن المنظمات الإرهابية التي قد تستعمل مثل هذه الأعمال لتعزيز التضحية بالنفس (Whitehouse & McQuinn, 2013). وتستحث هذه الآثار بعيدة المدى للشعائر الغالية على ضرورة السعي إلى تحصيل فهم علمي أفضل لهذه الأعمال، بما في ذلك آثارها وآلياتها وفوائدها وأخطارها. وقد خطا علماء الدين الإدراكي بعض الخطوات الأولى المهمة في هذا الاتجاه، ولا يزال هناك الكثير مما لا نعرفه.

ولما كانت الشعائر الغالية تفرض أخطار عالية وتتطلب جهدًا نفسانية وجسدية لتنفيذها، استلزم أن يكون نقاشها في سياق نظرية الإشارات الباهظة غالبًا. ومع ذلك، يصعب تحديد كلفة تلك الشعائر على الرغم من الدراسات الكثيرة التي حاولت استكشاف فوائد المشاركة فيها. ولأن الشعائر الغالية من جملة الأحوال الاجتماعية، فنحن بحاجة إلى فهم أقوم لكيفية تأثير العوامل الاجتماعية والاقتصادية على كلفة الشعائر الغالية وفوائدها. وبالمثل هناك حاجة إلى مزيد من البحث لتوضيح فوائدها المحتملة باعتبار آحاد الناس، فقد دلت شواهد - كما قدمنا - على أن مثل هذه الشعائر قد تؤثر تأثيرًا نافعًا على الرفاهة الذاتية للمشاركين (Tewari et al., 2012; Xygalatas et al., 2019)، أما فهم الشروط التي يحدث بها ذلك والآليات التي قد تكون مسؤولة عن ذلك فأمر يحتاج إلى مزيد من التحقيق.

وأيضًا، لا نعرف سوى القليل عن صور المشاركة في الشعائر الغالية باعتبار نوع الجنس. فبعض الممارسات الدموية، كجلد الذات والصلب، تقتصر على الذكور، ومع ذلك نرى كثيرًا من الشعائر، كالمشي على الجمر، يمارسها الرجال والنساء (Xygalatas, 2012)، وتهمين المشاركة الأنثوية على شعائر من قبيل شعائر طوائف المجون والوطء الجماعي المختلفة (Kraemer, 1979)، وأيضًا يلاحظ في الغالب تمايز كبير بين الجنسين في نفس الشعائر. فتجد الذكور في شعائر الكافادي kavadi مثلًا يتكفلون بأكثر الأعمال المؤلمة جسديًا، أما النساء فمن المرجح أن يشاركن في الأعمال ذات الشدة الوجدانية كتلك التي تتضمن حالات الغيبوبة وتملك الأرواح للأجساد (Xygalatas et al., 2021). وكون ذلك راجعًا إلى طبائع المرء، أو العوامل الوراثية مثل ارتفاع عتبة الألم pain threshold لدى الرجال والقابلية للتنويم المغناطيسي للنساء، أو العوامل الاجتماعية مثل المسايرة مع مقام الجنسين أو الحاجة إلى الإعلان عن صفات مختلفة = مسألة تتطلب مزيدًا من التحقيق.

وللإجابة على هذه الأسئلة، يحتاج الباحثون إلى دراسة الشعائر الغالية في سياقاتها الطبيعية، الأمر الذي يستلزم استعمال منهجيات مختلطة تجمع بين العمق الإثنوجرافي والصرامة التجريبية. وقد يساعدنا البحث الأرشيفي والتحليل المنهجي للبيانات الضخمة على اكتساب فهم أفضل للتطور التاريخي وتوزيع الشعائر الغالية في مختلف الثقافات، ومن الأسئلة التي تطرح فيما يتعلق بهذا التوزيع سؤال العلاقة بين الممارسات المفرطة للشعائر الدينية والعلمانية. وبالنظر إلى الشعائر الدينية، قد يذهب المرء في بادئ الرأي إلى أن هذه الممارسات نادرة اليوم وأنها لا توجد في الغالب إلا في مجتمعات صغيرة، لكننا إذا نظرنا إلى الشعائر ذات الطبيعة والشدة المماثلة التي تُؤدى خارج سياق الدين المنظم، فسيكون الأمر مختلف كل الاختلاف. فالشعائر ذات الشدة الجسدية والوجدانية تنتشر في نطاق واسع من المجتمعات، من القوات العسكرية والأخويات الجامعية إلى منظمات بناء الفريق للشركات ومهرجانات العصر الجديد. فهل تكون كل هذه الشعائر أشكالًا مختلفة لتلبية الاحتياجات الإنسانية الأساسية

المتشابهة، كالإحساس بالارتباط أو الانتماء لجماعة أو الاحتياج إلى تحصيل النشوة والتنفيس الوجداني؟ هذه أسئلة كثيرة لا يمكن الإجابة عنها إلا بخطى قصيرة تزيد مع الوقت. ويتناول علماء الدين الإدراكي هذه الأسئلة بتجزئتها إلى أجزاء أصغر وأكثر قابلية للإدارة بحيث يمكن تفحصها واحدة تلو الأخرى، ومع تراكم المزيد والمزيد من هذه الدراسات، تزداد معرفتنا وفهمنا لهذه الممارسات البشرية المحيرة الواسعة الانتشار.

أسئلة لمزيد من البحث

1. هل تقوم الشعائر الغالية في السياقات العلمانية بنفس الوظائف التي تؤديها في السياقات الدينية؟
2. ما هو مقام المرأة في الشعائر الغالية التي يظهر من حالها هيمنة الرجل عليها؟
3. ما أثر الشعائر الغالية على تزكية العداوة لمن هم خارج الجماعة وفي الصراع بين الجماعات؟

المراجع

Aronson, E., & Mills J. (1959). The effect of severity of initiation on liking for a group. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, *59*(2), 177- 181.

Bastian, B., Jetten, J., & Ferris, L. J. (2014). Pain as social glue: Shared pain increases co-opera*Psychological Science*, *25*(11), 2079- 2085. https:// doi.org/ 10.1177/ 0956797614545886

Bulbulia, J. (2004). Religious costs as adaptations that signal altruistic intention. *Evolution and Cognition*, *10*(1), 19- 42.

Cohen, E., Ejsmond- Frey, R., Knight, N., & Dunbar, R. I. M. (2010). Rowers' high: Behavioural synchrony is correlated with elevated pain thresholds. *Biology Letters*, 6, 106- 108.

Cronk, L. (1994). Evolutionary theories of morality and the manipulative use of signals. *Zygon*, *29*(1), 81- 101. https:// doi.org/ 10.1111/ j.1467- 9744.1994.tb00651.x

Danforth, L. M. (1989). *Firewalking and religious healing: The Anastenaria of Greece and the American firewalking movement*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Deeley, P. Q. (2004). The religious brain: Turning ideas into convictions. *Anthropology and Medicine, 11*(3), 245- 267. https:// doi.org/ 10.1080/ 1364847042000296554

Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press. (Original published in 1915).

Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Fischer, R., & Xygalatas, D. (2014). Extreme rituals as social technologies. *Journal of Cognition and Culture, 14*, 345- 355. https:// doi.org/ 10.1163/ 15685373- 12342130

Fischer, R., Xygalatas, D., Mitkidis, P., Reddish, P., Tok, P., Konvalinka, I., & Bulbulia, J. (2014). The fire- walker's high: Affect and physiological responses in an extreme collective ritual. *PLoS One, 9*(2). https:// doi.org/ 10.1371/ journal.pone.0088355

Grafen, A. (1990). Biological signals as handicaps. *Journal of Theoretical Biology, 144*(4), 517- 546.

Henrich, J. (2009). The evolution of costly displays, cooperation and religion: Credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. *Evolution and Human Behavior, 30*(4), 244- 260. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2009.03.005

Hobson, N. M., Schroeder, J., Risen, J. L., Xygalatas, D., & Inzlicht, M. (2017). The psychology of rituals: An integrative review and process- based framework. *Personality and Social Psychology Review, 25*(1). https:// doi.org/ 10.1177/ 1088868317734944

Iannaccone, L. R. (1994). Why strict churches are strong. *American Journal of Sociology, 99*(5), 1180. https:// doi.org/ 10.1086/ 230409

Jegindø, E. M. E., Vase, L., Jegindø, J., & Geertz, A. W. (2013). Pain and sacrifice: Experience and modulation of pain in a religious piercing ritual. *International Journal for the Psychology of Religion, 23*(3), 171- 187. https:// doi.org/ 10.1080/ 10508619.2012.759065

Jilek, W. G. (1982). Altered states of consciousness in North American Indian ceremonials. *Ethos, 10*(4), 326- 343.

Klement, K. R., Lee, E. M., Ambler, J. K., Hanson, S. A., Comber, E., Wietting, D., Wagner, M. F. et al. (2017). Extreme rituals in a BDSM context: The physiological and psychological effects of the "Dance of Souls." *Culture, Health & Sexuality, 19*(4), 453- 469.

Konvalinka, I., Xygalatas, D., Bulbulia, J., Schjødt, U., Jegindø, E. M., Wallot, S., Van Orden, G., & Roepstorff, A. (2011). Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire- walking ritual. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 108*(20), 8514- 8519. https:// doi.org/ 10.1073/ pnas.1016955108

Kraemer, R. (1979). Ecstasy and possession: The attraction of women to the cult of Dionysus. *Harvard Theological Review, 72*(1- 2), 55- 80. doi:10.1017/ S0017816000029783

Lang, M., Bahna, V., Shaver, J. H., Reddish, P., & Xygalatas, D. (2017). Sync to link: En-

dorphin-mediated synchrony effects on cooperation. Biological Psychology, *127*. https:// doi.org/ 10.1016/ j.biopsycho.2017.06.001

Lang, M., Krátki, J., Shaver, J., Jerotijeviæ, D., & Xygalatas, D. (2015). Effects of anxiety on sponritualized behavior. *Current Biology*, *25*, 1- 6.

Lang, M., Krátki, J., & Xygalatas, D. (2020). The role of ritual behavior in anxiety reduction: An investigation of Marathi religious practices in Mauritius. Philosophical Transactions *of the Royal Society* B: *Biological Sciences*, *375*, Article 20190431.

Lang, M., Shaw, D. J., Reddish, P., Wallot, S., Mitkidis, P., & Xygalatas, D. (2015). Lost in the rhythm: Effects of rhythm on subsequent interpersonal coordination. *Cognitive Science*, 1- 19. https:// doi.org/ 10.1111/ cogs.12302

Lee, E. M., Klement, K. R., Ambler, J. K., Loewald, T., Comber, E. M., Hanson, S. A., Pruitt, B., & Sagarin, B. J. (2016). Altered states of consciousness during an extreme ritual. *PloS One*, *11*(5), Article e0153126. https:// doi.org/ 10.1371/ journal.-pone.0153126

Loftus, E. F., & Kaufman, L. (1992).Why do traumatic experiences sometimes produce good memory (flashbulbs) and sometimes no memory (repression)? In E. Winograd & U. Neisser (Eds.), *Affect and accuracy in recall* (pp. 212- 224). Cambridge, UK: Cambridge University Press. https:// doi.org/ 10.1017/ CBO97805511664069.011

Luhrmann, T. M., Nusbaum, H., & Thisted, R. (2010). The absorption hypothesis: Learning to hear God in evangelical Christianity. *American Anthropologist*, *112*(1), 66- 78. https:// doi. org/ 10.1111/ j.1548- 1433.2009.01197.x

McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

McNeill, W. (1995). *Keeping together in time: Dance and drill in human history*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Olivola, C. Y., & Shafir, E. (2013). The martyrdom effect: When pain and effort increase prosocontributions. *Journal of Behavioral Decision Making*, *26*(1), 91- 105.

Power, E. A. (2017a). Discerning devotion: Testing the signaling theory of religion. *Evolution and Human Behavior*, *38*(1), 82- 91.

Power, E. A. (2017b). Social support networks and religiosity in rural South India. *Nature Human Behavior*, *1*(3), 1- 6.

Rabin, B. S. (1999). Religion and medicine. *The Lancet*, *353*(9166), 1803- 1804.

Rappaport, R. A. (1967). Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people. *Ethnology*, *6*(1), 17. https:// doi.org/ 10.2307/ 3772735

Reddish, P., Fischer, R., & Bulbulia, J. (2013). Let's dance together: Synchrony, shared intentionand cooperation. *PLoS One*, *8*(8). https:// doi.org/ 10.1371/ journal.-pone.0071182

Rossano, M. J. (2015). The evolutionary emergence of costly rituals. *PaleoAnthropology*, *2015*, 78- 100. https:// doi.org/ 10.4207/ PA.2015.ART97

Schjoedt, U., Sørensen, J., Nielbo, K. L., Xygalatas, D., Mitkidis, P., & Bulbulia, J. (2013). Cognitive resource depletion in religious interactions. *Religion, Brain & Behavior*, *3*(1), 39- 55. https:// doi.org/ 10.1080/ 2153599X.2012.736714

Shultz, S., & Dunbar, R. (2010). Bondedness and sociality. *Behaviour*, *147*(7), 775- 803. https:// doi.org/ 10.1163/ 000579510X501151

Sosis, R. (2000). Costly signaling and torch fishing on Ifaluk atoll. *Evolution and Human Behavior*, *21*(4), 223- 244. https:// doi.org/ 10.1016/ S1090- 5138(00)00030- 1

Sosis, R., & Alcorta, C. (2003). Signaling, solidarity, and the sacred: The evolution of religious behavior. *Evolutionary Anthropology*, *12*(6), 264- 274. https:// doi.org/ 10.1002/ evan.10120

Sosis, R., & Bressler, E. R. (2003). Cooperation and commune longevity: A test of the costly signaling theory of religion. *Cross- Cultural Research*, *37*(2), 211.

Sosis, R., Kress, H. C., & Boster, J. S. (2007). Scars for war: Evaluating alternative signaling explanations for cross- cultural variance in ritual costs. *Evolution and Human Behavior*, *28*(4), 234- 247. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2007.02.007

Sosis, R., & Ruffle, B. J. (2003). Religious ritual and cooperation: Testing for a relationship on Israeli religious and secular kibbutzim. *Current Anthropology*, *44*(5), 713- 722.

Tajfel, H., Billig, M. G., Bundy, R. P., & Flament, C. (1971). Social categorization and intergroup behaviour. *European Journal of Social Psychology*, *1*(2), 149- 178. https:// doi.org/ 10.1002/ ejsp.2420010202

Tarr, B., Launay, J., Cohen, E., & Dunbar, R. I. M. (2015). Synchrony and exertion during dance independently raise pain threshold and encourage social bonding. *Biology Letters*, *11*, 20150767. https:// doi.org/ 10.1098/ rsbl.2015.0767

Taves, A. (2009). *Religious experience reconsidered: A building block approach to the study of reand other special things*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tewari, S., Khan, S., Hopkins, N., Srinivasan, N., & Reicher, S. (2012). Participation in mass gatherings can benefit well- being: Longitudinal and control data from a North Indian Hindu pilgrimage event. *PLoS One*, *7*(10), 3- 7. https:// doi.org/ 10.1371/ journal.pone.0047291

Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Valdesolo, P., Ouyang, J., & DeSteno, D. (2010). The rhythm of joint action: Synchrony promotes cooperative ability. *Journal of Experimental Social Psychology*, *46*(4), 693- 965. https:// doi.org/ 10.1016/ j.jesp.2010.03.004

Ward, C. M. (1984). Thaipusam in Malaysia: A psycho- anthropological analysis of ritual trance, ceremonial possession and self- mortification practices. *Ethos*, *12*(4), 307- 334.

Watson- Jones, R. E., & Legare, C. H. (2016). The social functions of group rituals. *Current Directions in Psychological Science*, *25*(1), 42- 46.

Weinstein, D., Launay, J., Pearce, E., Dunbar, R. I. M., & Stewart, L. (2016). Singing and

social bonding: Changes in connectivity and pain threshold as a function of group size. *Evolution and Human Behavior, 37*(2), 152- 158. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2015.10.002

Whitehouse, H. (2001). Transmissive frequency, ritual, and exegesis. *Journal of Cognition and Culture, 1*(2), 167- 181. https:// doi.org/ 10.1163/ 156853701316931399

Whitehouse, H. (2002). Religious reflexivity and transmissive frequency. *Social Anthropology, 10*(1), 91- 103. https:// doi.org/ 10.1017/ S0964028202000071

Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission.* Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Whitehouse, H. (2018). Dying for the group: Towards a general theory of extreme self- sacrifice. *Behavioral and Brain Sciences, 41*, e192. https:// doi.org/ 10.1017/ S0140525X18000249

Whitehouse, H., Jong, J., Buhrmester, M. D., Gómez, Á., Bastian, B., Kavanagh, C. M., Newson, M. Matthews, M., Lanman, J. A., McKay, R. & Gavrilets, S. (2017). The evolution of extreme cooperation via shared dysphoric experiences. *Scientific Reports*, 7:44292.

Whitehouse, H., & Lanman, J. A. (2014). The ties that bind us. *Current Anthropology, 55*(6), 674- 695. https:// doi.org/ 10.1086/ 678698

Whitehouse, H., & McQuinn, B. (2013). Ritual and violence: Divergent modes of religiosity and armed struggle. In M. Juergensmeyer, M. Kitts, & M. Jerryson (Eds.), *Oxford handbook of reand violence*, pp. 597- 619. Oxford Univeristy Press.

Wiltermuth, S. S., & Heath, C. (2009). Synchrony and cooperation. *Psychological Science, 20*(1), 1- 5.

Xygalatas, D. (2007). *Firewalking in Northern Greece: A cognitive approach to high- arousal rituals.* Belfast: Queens University Belfast.

Xygalatas, D. (2008). Firewalking and the brain: The physiology of high- arousal rituals. In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, R. Genet, C. Genet, & K. Wyman (Eds.), *The evolution of religion* (pp. 197- 203). Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press.

Xygalatas, D. (2011). Ethnography, historiography, and the making of history in the tradiof the Anastenaria. *History and Anthropology, 22*(1), 57- 74. https:// doi.org/ 10.1080/ 02757206.2011.546855

Xygalatas, D. (2012). *The burning saints: Cognition and culture in the fire- walking rituals of the Anastenaria.* London: Routledge.

Xygalatas, D. (2013a). PrLaboratore Do Tereìnu: Vyuzitiì Smiìsenyìch Metod Behem Tereìnniìho Studia Naibozenstviì [Bringing the lab into the field: Using mixed methods to study religion in the wild]. *Sociální Studia, 10*(2), 15- 25.

Xygalatas, D. (2013b). Special issue on the experimental research of religion. *Journal for the Cognitive Science of Religion, 1*(2), 137- 139. https:// doi.org/ 10.1558/ jcsr.v1i2.137

Xygalatas, D. (2015). The biosocial basis of collective effervescence: An experimental

anthrostudy of a fire- walking ritual. *Fieldwork in Religion, 9*(1), 53- 67. https:// doi.org/ 10.1558/ fiel.v9i1.53

Xygalatas, D. (2016). Bridging the gap between laboratory and field: Commentary on David Sloan Wilson and Harvey Whitehouse, "Developing the Field Site Concept for the Study of Cultural Evolution." *Cliodynamics, 7*(2), 267- 270.

Xygalatas, D. (2018a). Bridging the gap: The cognitive science of religion as an integrative apIn J. Sinding Jensen, J. Sørensen, A. Klostargaard, I. Sælid Gilhus, & L. Martin (Eds.), *Evolution, cognition, and the history of religion: A new synthesis; festschrift in honour of Armin W. Geertz* (pp. 255- 272). Leiden: Brill.

Xygalatas, D. (2018b). What fuses sports fans? *Behavioral and Brain Sciences, 41*, Article e221. https:// doi.org/ 10.1017/ S0140525X18001814

Xygalatas, D. (2019, April 16). Strong interdisciplinarity and explanatory pluralism in social scientific research. *Items.* https:// items.ssrc.org/ insights/ strong- interdisciplinarity- and-explanatory- pluralism- in- social- scientific- research/

Xygalatas, D. (2022). *The power of ritual.* London: Profile Books.

Xygalatas, D., Khan, S., Lang, M., Kundt, R., Kundtová- Klocová, E., Kratky, J., & Shaver, J. (2019). Effects of extreme ritual practices on health and well- being. *Current Anthropology*, 60(5): 699- 707.

Xygalatas, D., Konvalinka, I., Roepstorff, A., & Bulbulia, J. (2011). Quantifying collective efheart- rate dynamics at a fire- walking ritual. *Communicative and Integrative Biology, 4*(6), 735- 738.

Xygalatas, D., Kotherová, S., Maòo, P., Kundt, R., Cigán, J., Klocová, E. K., & Lang, M. (2017). Big Gods in small places: The random allocation game in Mauritius. *Religion, Brain & Behavior*, 8(2): 243- 261. https:// doi.org/ 10.1080/ 2153599X.2016.1267033

Xygalatas, D., & Mano, P. (forthcoming). Ritual exegesis among Mauritian Hindus.

Xygalatas, D., Maòo, P., Bahna, V., Kundtová- Klocová, E., Kundt, R., & Shaver, J. (2021) Social status and costly signaling in an extreme ritual. *Evolution and Human Behavior.* DOI: 10.1016/ j.evolhumbehav.2021.05.006

Xygalatas, D., Maòo, P., & Baranowski- Pinto, G. (2021). Ritualization increases the perceived efficacy of instrumental actions. *Cognition* 215, 104823.

Xygalatas, D., Mitkidis, P., Fischer, R., Reddish, P., Skewes, J. Geertz, A. W., Roepstorff, A., & Bulbulia, J. (2013). Extreme rituals promote prosociality. *Psychological Science, 24*(8), 1602- 1605. https:// doi.org/ 10.1177/ 0956797612472910

Xygalatas, D., Schjødt, U., Konvalinka, I., Jegindø, E. M. E., Roepstorff, A., & Bulbulia, J. (2013). Autobiographical memory in a fire- walking ritual. *Journal of Cognition and Culture, 13*(1- 2), 1- 16. https:// doi.org/ 10.1163/ 15685373- 12342081

Zahavi, A., & Zahavi, A. (1997). *The handicap principle: A missing piece of Darwin's puzzle.* New York: Oxford University Press.

الجزء السادس

تكوين الأنظمة الدينية

الفصل الرابع عشر

المكونات الرئيسة للأديان العالمية

نظريات من علوم الإدراك والتطور

جيمس فان سليك و دي جيسون سلون

مقدمـــة

تخيل أنك أردت أن تستحدث دينًا يعم أقطار الأرض، وأن يستمر ظهوره لأجيال موفورة، فما الشروط الضرورية لتحقيق ذلك؟ وهل من مكونات معينة لابد من تضمينها؟ إن من مواضيع علم الدين الإدراكي (CSR) استكشاف المكونات الأساسية التي تقوم عليها مختلف أشكال التعبير الثقافي للدين، ونثبت في هذا الفصل مستندين إلى نظريات من علوم الإدراك والتطور أن أديان العالم لهذا الزمان (كالمسيحية والإسلام والهندوسية) تميل إلى تضمين نفس التأليف الأساسي للمكونات اللازمة لنجاح الأديان. وكما هو شأن أي تأليف سديد يتقاسمه الأصدقاء والأهل وينتقل عبر الأجيال، فإن سر نجاح تأليف مكونات الأديان العالمية يكمن في توافقها مع توقعات العقل البشري وتحيزاته وتفضيلاته التي تشكلت أثناء تراثنا التطوري المشترك.

وليست المكونات الرئيسة الثلاثة الازمة للنجاح التي يصفها الفصل الحالي جامعة مانعة، بل هي مكونات أساسية دلت عليها أدلة تجريبية كثيرة في علم الدين الإدراكي، وعثر على هذه المكونات في جوانب كثيرة مختلفة من أديان العالم المعاصرة. أما المكون الأول فهو **الأسس الإدراكية للآلهة والشعائر**، ويشير إلى الميول الإدراكية التي تشارك في تكوين ونشر المفاهيم الإلهية وما يصحب ذلك من شعائر. والمكون الثاني هو **مراقبة الخارق والأخلاق الحدسية**، ويشير

إلى استخدام الدين باعتباره شكلًا من أشكال المراقبة الاجتماعية والطرق التي تظهر بها الأخلاق الدينية جوانب من الحدس الأخلاقي المتطور. والمكون الثالث والأخير هو خطط التزاوج، ويشير إلى تعزيز الدين لخطط التزاوج طويلة الأمد من حيث الفرد والثقافة.

المكون الأول: الأسس الإدراكية للآلهة والشعائر

إن من بواكير المساهمات الرئيسة في علم الدين الإدراكي كتاب "وجوه في السحب Faces in the Clouds" (1993) لعالم الأنثروبولوجيا ستِورت جَثري Stewart Guthrie، وفيه أشار مؤلفه إلى سمة من سمات الدين المتكررة في مختلف الثقافات وهي النزعة التشبيهية anthropomorphism، والتشبيه أن ترى في الأشياء خصائص تضاهي خصائص بشر حيث لا وجود لبشر في واقع الأمر، كرؤية ما يشبه الوجوه البشرية في السحب أو تصور خصلة من الدخان كروح. وقد أرسى تعليل جَثري لتكرار هذه الظاهرة في مختلف الثقافات الأساس لما صار بعد ذلك نظرية جوهرية في علم الدين الإدراكي. وتعليله أن للبشر قدرة إدراكية يعيّنون بها الفاعلين في بيئتهم، ونشأ مع هذه القدرة تحيز إلى إيقاع الحكم بهذه الفاعلية ولو كان الدليل على وجودها ضعيف ملتبس، وذلك يعني أن هذا التحيز ينصرف إلى التصديقات الكاذبة. ولما كان البشر يدركون الفاعلين والفاعلية ولو لم يوجد في الواقع فاعل بشري أو حيواني، أفضت هذه القدرة الإدراكية إلى افتراض وجود الفاعلين الخارقين. وتسمى هذه القدرة الإدراكية المتطورة آلة الكشف عن الفاعلية مفرطة الحساسية hypersensitive agency-detection device ([HADD]؛ Barrett، 2004). ومنطق النظرية أن ضغوط الانتقاء فضلت تطوير الأدمغة التي تميل إلى إثبات الفاعلية ولو كان باطلًا، إذ التصديق بوجود فاعل حيث لا وجود له في نفس الأمر أفضل، من حيث الكلفة والنفع، من التكذيب بوجود الفاعل حيث يوجد في الواقع، فإذا اعتبرنا على سبيل المثال حفظ النوع، فسنرى أن الخطأ في تقدير العصا ثعبانًا أهون بكثير من تقدير الثعبان عصا، فالخطأ الأول قد يخيفك أما الثاني فقد يقتلك.

وقد أظهرت الأبحاث الأولى في علوم الإدراك الأشكال الأساسية لتحيز الفاعلية الذي يجعل البشر يميلون إلى إسناد الفاعلية إلى أشياء غير بشرية. ففي تجربة مبكرة عُرض فيها على المشاركين فيلمًا لأشكال هندسية تدور حول مربع وتؤدي حركات مختلفة، مال المشاركون إلى إسناد الفاعلية القصدية إلى تلك الأشكال، وكان من ضمن ذلك وصفًا سرديًا كاملًا لأشكال واقعة في الحب أو لرجلين يتشاجران على امرأة (Heider & Simmel, 1944). ويُظهر الأطفال الرضع تفضيلًا للأشياء التي تشبه الوجوه البشرية بُعيد الولادة، والتواصل وجهاً لوجه أحد القنوات الأساسية للصلة بين الآباء والأطفال، وتصير هذه التفاعلات بعد ذلك أسس للارتباط المبكر (Bowlby, 1969; Johnson et al., 1991; Valenza et al., 1996). وتشير هذه الميول إلى تفضيل التفاعل مع الفاعلين وفهمهم، ولولا ذلك ما اشتهر قطار تومَس ذا تانك انجن[1] Thomas the Tank Engine ولظل مجرد قطار، ولكن ما أن رُسم وجه على مقدمته حتى اكتسب صفة الفاعلية، وهذا إنما أتى من التحيزات والتفضيلات الإدراكية في مرحلة الطفولة المبكرة.

وترتبط آلة كشف الفاعلية بنظرية العقل وهي جانب أساسي من جوانب التطور الإدراكي للإنسان، وتنشأ في نحو سن 3 أو 4 عندما يصير الأطفال قادرين على التمييز بين أفكارهم ونواياهم وأفكار ونوايا الناس، وإدراك أن أفكارهم قد تكون خاطئة أحيانًا باعتبار ما يراه غيرهم (Callaghan et al., 2005). وأظهرت الدراسات التي تفحصت ثقافات كثيرة تشابهًا في المسارات التنموية لهذه القدرة لأطفال ما دون سن المدرسة في كل من الولايات المتحدة والصين (Sabbagh et al., 2006)، وتتجلى فائدة هذا الضرب من الإدراك في عالمنا الاجتماعي المكثف الذي يعيش فيه جنسنا البشري.

وأظهرت الأبحاث في العلاقة بين نظرية العقل والتشبيه والمعتقد الديني دعمًا تجريبيًا كبيرًا لتعليل جَثري، إذ أثبت علماء النفس، منهم جيسي بيرينج Jesse Bering وغيره، بسبرهم حدس الأطفال الصغار مستعملين معلومات ما قبل

(1) شخصية كارتونية تظهر في سلسلة تلفزيونية للأطفال. (المترجم)

ثقافية وغير ثقافية أن المعتقدات الدينية، مثل "إن مت فإن روحك تبقى حية"، تستند إلى التحيزات الإدراكية التي تنشأ وتنمو في الأطفال الصغار. وعلى وجه التحديد، أثبت بيرينج Bering وبيوركلند Bjorklund (2004) أن للأطفال الصغار تحيز إلى الاعتقاد باشتمال الفاعلين الأحياء (وكانوا في هذه الحالة حيوانات) على جوهرين: الجسم البيولوجي، الذي يتوقف عن العمل بعد الموت، والعقل النفسي أو "الروح" التي تبقى بعد الموت. وللبرهنة على ذلك، قام بيرينج وبيوركلند (2004) بتقديم عرض للدمى لعدد من الأطفال من أعمار وأصول اجتماعية ودينية مختلفة. ومما جاء في هذا العرض، أن فأرًا بني اللون انفصل عن عائلته، وبينما كان يتجول بحثًا عنهم إذ أكله تمساح. وبعد العرض طرح الباحثون على الأطفال الصغار زمرة من الأسئلة لانتزاع تصوراتهم عما حدث لبيولوجيا ونفس الفأر (الميت). وكان مما سألوهم: "هل ينام الفأر البني في سريره الليلة؟" و"هل يأكل الفأر البني العشاء الليلة؟" فأجاب معظم الأطفال على هذه النوعية من الأسئلة التي تسبر حدس الأطفال عن بيولوجيا الفأر = بما يدل على أن بيولوجيا الفأر توقفت عن العمل. ولكن عندما سُئلوا عن نفسانية الفأر، اختلفت إجابتهم، فقد كانوا أميل إلى الرد بالإيجاب على سؤال: "هل الفأر البني يفتقد والدته؟" و"هل الفأر البني حزين؟" مما يشير إلى اعتقادهم أن شيئًا من الفأر قد بقي حيًا.

ويكتسب الأطفال الصغار كذلك معتقدات الفاعلين الخياليين غير المرئيين بسهولة بالغة، وقد تؤثر هذه المعتقدات، مع أدنى تدعيم، على سلوكهم. ففي إحدى التجارب، أخبر بيرنج Bering وباركر Parker (2006) طائفة من الأطفال أن فاعلة غير مرئية اسمها الأميرة ألِس ستساعدهم في لعبة كانوا يلعبونها في المختبر، وكانت هناك جماعة أخرى من الأطفال؛ جماعة ضابطة[2]، لم يُخبروا

(2) الجماعة الضابطة control group هم المشاركون في التجربة الذين لا تقع عليهم المؤثرات المفتعلة للتجربة وتكون - بجوار الجماعة الواقع عليها المؤثرات المفتعلة (وتسمى الجماعة الاختبارية أو التجريبية) - بمنزلة جماعة مقارنة لعزل المتغير المستقل المراد دراسة تأثيره. (المترجم)

عن تلك الفاعلة. وعندما بدأت التجربة وبدأ الأطفال يلعبون اللعبة أحدث الباحثون حدثًا غير متوقع للأطفال (كإضاءة وإطفاء الأنوار أو إسقاط صورة ما)، فأما الأطفال الذين أخبروا بشأن الأميرة أَلِس فأسندوا الحدث غير المتوقع إليها، معتقدين أنها كانت تحاول التأثير على إجاباتهم في اللعبة لتعديل ردودهم، ولم يكن حال الجماعة الضابطة كذلك. وكان من إجابة أحد الأطفال الذين سئلوا بعد التجربة عما حدث أثناء وقوع ذلك الحدث غير المتوقع أن علل ذلك بقوله: "لقد فعلت الأميرة أَلِس ذلك لأنني اخترت الصندوق الخطأ" .(Bering & Parker, p. 253)

وكذلك تبدو الغائية- وهي الميل إلى إسناد الغرض إلى كيانات وأحداث مختلفة- ميلًا افتراضيًا للإدراك البشري، لاسيما عند الأطفال. (Kelemen, 1999, 2004; Kelemen & DiYanni, 2005). ومن شواهد ذلك تجربة أجرتها كلمن Kelemen (1999) تختبر بها حدس الأطفال، لا مفاهيمهم الثقافية المكتسبة، فطلبت من الأطفال استنتاج علة ظهور أشياء معينة على ما هي عليه في العالم، كعلة كون الصخور مدببة أو امتلاك حيوانات سمات معينة، ووجدت أن ميل الأطفال إلى تقديم تعليلات غائية كان أكثر من ميلهم إلى التعليلات غير الغائية (كالتعليلات الآلية) حتى عندما أعطوا خيارات ليختاروا منها. وكان مما قالوه: إن الصخور مدببة لأن الحيوانات تستخدمها للحك، وأن الفوتل (حيوان خيالي اخترعه الباحثون للدراسة) يبدو على ما يبدو عليه لغرض ما، وليس بسبب العمليات العشوائية للانتقاء الطبيعي (Kelemen, 1999).

ولا يتجاوز البالغون بالضرورة هذا الميل المفاهيمي الغائي، ولا حتى بعد أن يصيروا من أهل البصر في الفنون والعلوم. وقد أثبتت كلمن وزملاؤها (2013) وجود الميل الغائي للبالغين، واستعملوا في إثبات ذلك طريقة زيادة الحمل الإدراكي cognitive load (وكانت في هذه الحالة في صورة القيود الزمنية)؛ ذلك أن رفع الحمل الإدراكي وقت القيام بطائفة متنوعة من المهام الإدراكية المختلفة يفضي إلى الارتداد إلى التحيزات الإدراكية الحدسية؛ ذلك

لأن هذه التحيزات أسهل في المعالجة وأسرع في الحضور. فقرأ المشاركون، وهم علماء من جامعات أمريكية رفيعة، قوائم تعليلات فردية لأنواع مختلفة من الظواهر (70 تعليلًا للضبط و30 تعليلًا للاختبار) ليطلب منهم بعد ذلك الإشارة إلى "صواب" أو "خطأ" كل تعليل، واحتوت التعليلات الاختبارية على أوصاف غائية غير علمية للظواهر، مثل: "الشمس تشع الحرارة لأن الدفء يغذي الحياة" (Kelemen et al., p. 3). وتحت شرط القيود الزمنية، أثبت هؤلاء العلماء وجود أوصاف غائية غير علمية أكثر مما فعلوا عندما أتيح لهم مزيد من الوقت لتقويم كل تعليل. وفي دراسة ثانية، أظهر علماء طبيعة وعلماء في العلوم الإنسانية نفس التحيز الغائي وعلى نحو مماثل. وهكذا نرى أن الميل الإدراكي للتعليلات الغائية يبقى في سياقات معينة حتى وإن كان الإنسان متفننًا في المناهج العلمية.

وإذا فهمنا أن البشر يميلون إدراكيًا إلى تعليل الظواهر المختلفة تعليلًا غائيًا سهل علينا معرفة سر استمالة قصص الخلق الدينية المتنوعة، والسهولة التي تتداول بها هذه الروايات داخل الأديان. وتأمل الخلاف الكبير الذي نشب في الولايات المتحدة، بين رؤيتين لأصل الحياة البشرية: إحداهما الرؤية الخلقية القائمة على تفسير حرفي للكتاب المقدس، والثانية الرؤية التطورية القائمة على فكرة الانحدار من سلف مشترك في سلالة الرئيسيات، وحقيقة هذا الجدل أقرب إلى أن يكون اختلاف التصورات المبنية على الحدوس الإدراكية كالغائية والتصورات المبنية على منتجات الجهد الفكري في البحث العلمي، وقد حاجَّ ماكولي McCauley (2011) أن الدين (لا اللاهوت) طبيعي بمقتضى قيامه في الغالب على الميول الافتراضية الإدراكية للعقل البشري، أما العلم فغير طبيعي إذ يميل إلى مغالبة كثير من حدوس الإدراك البشري ويحتاج إلى كثير من الجهد والممارسة لإتقانه. وهذا مما يعين على فهم سبب استغلاق نظرية التطور على أفهام الناس ورفضهم إياها تعليلًا للأصول البشرية، فهي نظرية تستند أساسًا إلى ممارسات العلم "غير الطبيعية". وغالبًا ما يضطر المعلمون إلى اللجوء إلى طرق

مختلفة لتدريس نظرية التطور، ذلك لأن التعليلات غير الغائية للتغيير التطوري عبر الزمن تجعل تدريس النظرية صعبًا (Bakalar, 2011). وترى إيفانز Evans ولين Lane (2011) أن أصل الخلاف ليس سببه نقص المعرفة ولكن تباين القابلية للأفكار المعروضة في النظرية الخلقية والتطورية، فليس من اليسير إخماد الأفكار الخلقية التي تقاوم التعديل بضراوة غالبًا، حتى مع التعرض المتكرر للتعليلات التطورية. ومما ينبه له أن الأفكار الخلقية والأوصاف التطورية تدمج في كثير من الأحيان لتشكل تعليلات هجينة تستند إلى كلا الرؤيتين (Legare et al., 2012).

وحاصل قول هؤلاء العلماء أن من أسباب القبول الواسع للمعتقدات الدينية وسهولة تداولها على نطاق واسع توافقها الجيد مع ميولنا الإدراكية المتطورة الخاصة بالكشف عن الفاعلية والتعليل الغائي. ولا شك أن الدين من جملة الثقافة من حيث إننا نكتسب المفاهيم الخاصة بتقاليد دينية معينة (مثل أن "الإله هو الله Allah is God" أو أن "علة حدوث الواقعة المعينة هو الكرما") والأعمال من ثقافاتنا، وما صارت تلك المفاهيم ثقافية إلا لأنها تتداول بسهولة بين الناس. وكما يقول ماكولي (2011)، إن "الدين سهل" بمعنى أن كثيرًا من مفاهيمه ميسورة الفهم والتذكر لموافقتها الميول الإدراكية للعقل البشري، و"العلم صعب" إذ كثير من مفاهيمه غير حدسي وتتطلب ممارسته تدريبًا شاقًا (Van Slyke, 2014).

المفاهيم ذات المخالفة الأدنى للحدس

لابد من اشتمال الدين الناجح على قصص حسنة تستميل انتباه الناس ويسهل تذكرها بما يكفي لأن تخزن في الذاكرة وتستدعى منها بيسر ودقة نسبية، وتروع الفكر بما يكفي لتحفيز الناس على نقلها للآخرين (Barrett, 1999; Slone, 2004)، وهذا ما أثبت بوير Boyer (2001، 2003) تحقيقه في الأديان الناجحة، إذ هي تقدم مفاهيم تتسم بأنها مخالفة للحدس مخالفة خفيفة minimally counterintuitive

(MCI) وتخالف توقعاتنا وحدسنا، ولأن هذه المفاهيم تخالف توقعاتنا وحدسنا مخالفة خفيفة فهي تستميل انتباهنا، ولأنها لا تخالف الحدس مخالفة كبيرة، فهي سهلة بما يكفي لتخيلها وتصورها وتخزينها في الذاكرة وتذكرها لاحقًا. وذلك مزيج رابح، لاسيما عندما تكون تلك المفاهيم مفاهيم الفاعلين ذوي المخالفة الأدنى للحدس كالآلهة والملائكة والشياطين والأشباح وأشباه ذلك. والحق أن تلك الهيئة المركبة لخلق المفاهيم الناجحة ثقافيًا مؤثرة للغاية حتى إن توظيفها لا يختص بالأديان وحسب، بل تظهر كذلك في كثير من المنتجات الثقافية كالحكايات الشعبية والكتب المصورة والرسوم الكارتونية المتحركة والأفلام والأغاني وما إلى ذلك.

وقد عول بوير في بحثه على طائفة قوية من أبحاث الذاكرة ومفاهيم التعلم في علم النفس الإدراكي، ومن ذلك ما أثبتته إليانور روش (1975 Eleanor Rosch من ميل الناس عند مزاولتهم أشياء جديدة إلى تصنيف تلك الأشياء بناءً على نماذج أولية متنوعة. فإذا رأى إنسان حيوانًا له أجنحة ومنقار ويستطيع الطيران، فسيصنفه على أنه "طائر"، وتعتمد السرعة والثقة التي يدرج بها الناس الشيء الجديد في نوع كلي من الأنواع المعلومة لهم على مقدار مشاركة الشيء الجديد لسمات النوع المدرج فيه[3].

والأهم من ذلك، أن خصائص الأنواع خصائص هرمية، تبدأ مما هو أعم (فيكون أعم الأنواع مثلًا الكائنات) ثم تخصص إلى ما هو أكثر تحديدًا (كائن حي، حيوان، كلب). وعلى الرغم من وجود اختلافات متنوعة في المفاهيم المرتبطة بهذه الأنواع التصنيفية، فإن الهيكل الهرمي يبدو ثابتًا عبر الثقافات (Atran, 1998; Boyer & Barrett, 2005). فطائر أبو الحناء مثلًا كائن مادي متناه (وهو يشترك في هذه الصفة مع الصخرة)، وهو أيضًا حي (بخلاف الصخور، ولكنه يشترك في هذه الصفة مع النبات)، وهو حيوان ذاتي الحركة وفاعل يتحرك لغاية (بخلاف النبات). وبمجرد أن يُصنف شيء ما، فإنه يُفترض أن قدرًا كبيرًا

(3) راجع المقولات الأنطولوجية في الفصل السابع. (المترجم)

من المعلومات الثابتة للأنواع المختلفة في التسلسل الهرمي تنطبق أيضًا على الكائن الذي صنفته للتو. ولذلك، إذا رأى إنسان طائرًا لم يسبق أن رأى مثله من قبل وميزة (أي صنفه)، فسيفترض عفويًا أنه حيوان، ومن ثمّ فاعل وشيء حي وكائن مادي، كما سيفترض أيضًا أن الطائر الجديد يمتلك جميع خصائص الطيور الأخرى: أجنحة ومنقار والقدرة على الطيران. إن هذا النظام الإدراكي يمكننا من فهم أنواع الأشياء في عالمنا بدقة نسبية، وهو مع ذلك ليس معصومًا، ولذلك يغيّر البشر باستمرار تصنيفاتهم مع زيادة معارفهم (ومن ذلك مثال النعامة، فهو طائر لكنه لا يطير). ويطلق على هذا النظام **نظام الأنطولوجيا الشعبية** folk ontology system لأنها تعيننا على الفهم السريع والفعّال للأشياء في عالمنا.

وبناءً على هذه الأدبيات، لاحظ بوير أن أنواع المفاهيم التي نراها في الأنظمة الدينية تميل إلى أن تكون في أدنى درجات مخالفة الحدس (MCI) بمعنى أن الفاعلين والأشياء الدينية، وغير ذلك من المفاهيم الثقافية الأخرى، تميل إلى مخالفة واحد أو اثنين من الخصائص المتوقعة للنوع (Boyer & Ramble, 2001). فالمفاهيم ذات المخالفة الأدنى للحدس MCI إنما تتضمن واحدًا من نوعين من مخالفات التوقع: **النقل transfer**، **والخرق breach**. فالملاك مثلًا يندرج في نوع البشر بيد أنه يستطيع الطيران. ويروع ذلك المفهوم الفكر إذ هو ينقل توقعات من نوع (الطيور) إلى نوع آخر (البشر). ولكن تأمل القصة الشعبية في التقليد اليهودي المسيحي عن "الشجيرة الملتهبة"، التي تشتعل فيها النيران ولا تحترق، تجد أن هذا المفهوم يتضمن خرقًا لتوقعاتنا عن الشجيرات إذا ما عرضت للنار. ويجادل Boyer عن أن هذه الضروب من المفاهيم والقصص التي تخالف التوقعات تحقق الدرجة المثلى للإدراك، إذ هي تستميل الانتباه وتبقى في الذاكرة وتروع الفكر بالقدر الذي يكفي لتحفيز الناس إلى تداولها مع غيرهم، ثم هي لا تخالف الحدس في كثير من خصائصه فيعسر فهمها وتذكرها ونشرها. وبتطاول الزمان وبقاء الأحوال على طبيعتها، تتفوق المفاهيم ذات المخالفة الأدنى للحدس MCI على الأنواع الأخرى من المفاهيم، وهذا هو

سبب انتشارها على نطاق واسع في مختلف الثقافات (النقل الأفقي) وعلى مر الزمان (النقل الرأسي)[4].

وتعلل نظرية بوير تكرار بعض المفاهيم الدينية في مختلف الثقافات، فأنت ترى في لاهوت الأديان العالمية الرئيسة الثلاثة مثلًا، أن "الموت" لا يعني الفناء التام، "فالروح" بحسب المفاهيم الشعبية الشائعة في المسيحية والإسلام تذهب إلى الجنة أو السماء أو الجحيم، وفي الهندوسية تتجسد الروح (أتمان) في هيئة أخرى، وعدم موت الفاعلين (وهم البشر في هذه الحالة) هو خرق للتوقعات ولكنه خرق خفيف. وقد يكون التوقع الافتراضي الطبيعي الذي نتحيز له فيما يتعلق بالبشر هو أننا نتشكل من عنصرين: الجسد والعقل (أو "الروح" Bering, 2006). ويبدو أن هذا الميل يشير إلى نوع من الثنائية الشعبية، وهو التوقع الإدراكي الافتراضي الحاضر حتى عند الأطفال الصغار، وهو أيضًا متفشي في الثقافات، ويظهر في النصوص الصينية القديمة (Bloom, 2004; Slingerland & Chudek, 2011).

وتعمل النصوص الدينية كسقالات ثقافية تساعد على تخفيف العبء عن أنظمة الذاكرة الفردية عن طريق التعبير الخارجي externalizing عن أنواع معينة من الأفكار الدينية، ومن ثمَّ تسهل نقل المفاهيم الدينية التي هي أكثر من مجرد مفاهيم تتميز بمخالفة الحدس مخالفة خفيفة (Clark, 1996; McCauley, 2011). وربما تكون الأهمية الأكبر للنصوص تكمن في إضفاء الشرعية على صحة الدين وأصالته - وعلى سلطة الطوائف التي توظف هذه النصوص - لا في نقل المفاهيم نفسها، لأن المفاهيم ميسور تذكرها عادةً بالنقل الشفهي. وتشتمل القصص الشائعة على أساطير الخلق والحياة الآخرة، وفيها أجوبة عن سؤال البدء والمصير: من أين أتى العالم وماذا الذي يَعرِض لنا بعد الموت، وتمزج

(4) وقد لاحظ بوير (2001) وجود عوامل أخرى تؤثر في التداول الديني مثل الثراء الاستنتاجي للمفاهيم الدينية وعلاقتها بالكفاءة التكيفية البشرية الأساسية. ومن ثمَّ، لا تكون أحوال توزيع المعتقدات الدينية واعتمادها متساوية أبدًا.

هذه القصص بين توظيف كشف الفاعلية والتفكير الغائي والمفاهيم ذات المخالفة المعتدلة للحدس MCI. فنحن نميل إلى الاعتقاد بأن الأشياء موجودة لغرض ما؛ وعليه، فعندما نفكر في أصل الكون، فإن تحيزنا الطبيعي إلى التفكير الغائي يفضي بنا إلى الاعتقاد الحدسي بأن الكون خُلق لغاية. وفي أساطير الخلق التي تشتمل على كائنات مخالفة للحدس مخالفة خفيفة MCI ينسب إليها خلق العالم، وأساطير الحياة الآخرة التي تخبرنا بموت أجسادنا وبقاء أرواحنا لتعيش (في الجنة أو الجحيم أو تعاد بالتناسخ) = استيفاء لشروط الإدراك الأمثل وذلك يفضي إلى انتشار المفاهيم الدينية. والحاصل أن المفاهيم الدينية مفاهيم تستميل الفكر ولكنها مفهومة وقابلة للتصديق، وهذا ما يكسبها ميزة التداول الثقافي ويمكّنها من الانتشار على نطاق واسع بين البشر.

الشعائر والمفاهيم ذات المخالفة المعتدلة للحدس

ولا يكفي أن يشتمل الدين العالمي الناجح على قصص مستميلة مليئة بمفاهيم المخالفة الأدنى للحدس MCI، بل لابد أن ينطوي كذلك على أعمال يؤديها الناس باعتبارها شعائر. والشعائر الدينية متتاليات من أفعال سلوكية توجيهية تلتحم بطرق متنوعة مع المفاهيم ذات المخالفة الأدنى للحدس MCI المتضمنة في المخطط المفاهيمي للدين. وهذه الأنظمة الشعائرية المخططة جيدًا تحقق أيضًا شروط الحالة الإدراكية المثلى، مثلها في ذلك مثل القصص والمفاهيم الدينية المخططة جيدًا. ويعدّ كتاب **إعادة النظر في الدين: ربط الإدراك بالثقافة** Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture الذي يسعى إلى رسم حدود النظرية الإدراكية للشعائر = من أهم الأبحاث في علم الدين الإدراكي، وقد صدر عن رائدين في هذا المجال: تومَس لاسن ورُبرت ماكولي (Lawson & McCauley, 1990). وقد لاحظ لاسن وماكولي، متأثرين بأعمال نعوم تشومسكي في اللغويات، أن أنظمة الشعائر أنظمة رمزية، مثلها مثل اللغات، ويمكن تحليلها بناءً على ذلك. فكما أن للغات بنية نحوية فكذلك أنظمة الشعائر الدينية لها بنية "نحوية" تتبع أنماطًا معينة يمكن تقديرها لاستنادها إلى تحيزات الإدراك البشري.

ولاحظ لاسن وماكولي أن الشعائر، باعتبارها متتاليات فعلية سلوكية، محكومة بالطريقة نفسها التي تمثل بها أدمغتنا جميع المتتاليات الفعلية التي هي إما متعدية transitive أو غير متعدية .intransitive وذلك يعني أنه في أي متتالية للفعل البشري إما أن يفعل شخص شيئًا، وغالبًا ما يكون الفعل لشيء أو لشخص آخر، أو أن شخصًا أو شيئًا يُفعل لشخص آخر، وغالبًا ما يكون بشيء أو بواسطة شخص ما. وعلى الرغم من التنوع الظاهر الذي نراه في الشعائر الدينية في أنحاء الأرض، فإنها جميعًا تتخذ من الناحية الهيكلية أحد هذين الشكلين: إما أن يفعل شخص شيئًا، أو يُفعل شيء لشخص.

ولنتأمل هاتين الشعيرتين من ديانتين عالميتين: شعيرة البوجا الهندوسية وشعيرة المعمودية المسيحية. أما البوجا فهي شعيرة تقديم العطايا للآلهة، مثل: شيفا أو فيشنو، ويؤديها الشخص العادي في محراب منزلي زهيد أو في معبد فخم مستعينًا بمعلم روحي أو كاهن. وبغض النظر عمن يباشر الفعل، فإن الإله هو المتلقي للعمل الشعائري هنا. ويطلق لاسن وماكولي (1990) على هذه الشعائر **شعائر المتلقي الخاص special patient rituals**، وقريب منها **شعائر الأدوات الخاصة**، وفيها تتطلب الشعيرة استعمال شيء خاص (مثل رفات مقدس أو ماء مقدس أو نص مقدس) يُعدُّ في الغالب ضروريًا لإتمام الشعيرة، والإله في كل من شعائر الأدوات الخاصة والمتلقي الخاص لا يكون الفاعل[5]. وتأمل في المقابل شعيرة المعمودية المسيحية التي يفعل فيها "الفاعل الخاص" (الكاهن) شيئًا لشخص ما، كأن "يعمّد الكاهن طفلًا". وذلك مما يطلق عليه لاسن وماكولي **شعائر الفاعل الخاص special agent rituals**، ذلك لأن مفهوم الإله من المخطط المفاهيمي للدين (الله) ممثل بالفاعل. أي أن الإله هنا هو الفاعل وليس المتلقي، وإن كان فعل الإله يحصل بواسطة النائب عنه، وهو الكاهن[6].

---

(5) راجع الأفعال الشعائرية في الفصل الثاني. (المترجم)

(6) ونلاحظ هنا أن نوع الشعيرة يُحدد بواسطة المقام الذي يقومه الكائن الخارق (الإله\الآلهة\الأرواح) في الشعيرة. فإذا كان الكائن الخارق يقوم مقام الفاعل (وغالبا ما يكون ذلك عن طريق وسيط كالكاهن أو الشيخ أو المعلم الروحي) فالشعيرة تصنف في هذه

وجملة القول أن الشعائر تأتي في شكلين أساسيين: تلك التي يباشر الله فيها الفعل (شعائر الفاعل الخاص)، وتلك التي يباشر الإنسان العادي فيها الفعل (شعائر المتلقي الخاص والأدوات الخاصة)[7]. ويقع الفعل على النحو التالي:

شعائر الفاعل الخاص: فاعل خاص ← متلقي

شعائر المتلقي الخاص: فاعل متلقي ← خاص

شعائر الأدوات الخاصة: فاعل ← متلقي بواسطة أداة خاصة

وفي كتابهما **إعمال العقل في الشعائر: الأسس النفسية للأشكال الثقافية** Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms وهو الكتاب الذي تلى كتاب إعادة النظر في الدين، وسع ماكولي ولاسن (2002) هذا التحليل إلى نطاق أعم، فزعموا أن من سمات أنظمة الشعائر حسنة التخطيط أنها تحتوي على التوازن الأمثل بين شعائر الفاعل الخاص وشعائر المتلقي الخاص. فشعائر الفاعل الخاص تُؤدى عادة مرة واحدة في العمر، وتتميز بأنها شعائر مشحونة وجدانيًا، وتتضمن مظاهر احتفالية حسية عالية (وغالبًا ما تكون ذات كلفة باهظة). ومن ذلك: حفلات الزفاف والترسمات والتعميد، وغير ذلك من الشعائر التي تتسم كل واحدة منها بأنها إما نادرة الحدوث أو لا تتكرر في العادة، وغالبًا ما تتميز بعرض الموارد والمكانة.

وفي المقابل، تؤدى شعائر المتلقي الخاص (والأداة الخاصة) غالبًا

الحالة تحت بند شعائر الفاعل الخاص، كشعيرة الزواج مثلًا، حيث يقوم الإله عن طريق الكاهن باعتماد عقد الزواج والموافقة عليه أو يوحد بين روح الرجل والمرأة. وإذا كان الكائن الخارق يقوم مقام المتلقي (أي كان هو المتلقي للفعل أو المفعول له) كما في شعائر التضحية التي تقدم فيها القرابين للإله فتصنف الشعيرة تحت بند شعائر المتلقي الخاص. وللمزيد حول الشعائر وفقًا لمفهوم ماكولي ولاسن لها راجع تعليقي عن الشعائر في الفصل الثاني من هذا الكتاب. (المترجم)

(7) انظر أيضا لاسن في هذا المرجع.

بتكرار، وقد تؤدى يوميًا، ولا تكون في العادة مشحونة وجدانيًا، وتتضمن قليلًا من مظاهر الاحتفالات الحسية نسبيًا، بخلاف شعائر الفاعل الخاص التي وإن كانت مشوقة ومحركة للوجدان غالبًا فإنها لا تؤدى بتكرار متقارب لأن التكرار المتزايد يجعلها أقل تذكرًا ولأن معظم الناس لا يملكون الموارد اللازمة للحفاظ على الإسراف المفرط اللازم لاحتفالاتها. أما شعائر المتلقي الخاص فتمنح الأشخاص شيئًا ما ليفعلوه بأقل قدر من الإثارة الوجدانية، ولا تتطلب الإسراف اللازم لشعائر الفاعل الخاص، ومثال ذلك تلاوة صلاة خاصة في الصلاة الجماعية في الكنيسة المسيحية. وربما تصير شعائر المتلقي الخاص رتيبة مملة إذا تكررت كثيرًا، ولذلك قد تفتقر إلى التعزيز من تجمع ديني خاص أو شعائر أخرى تحتوي على مزيد من عناصر شعائر الفاعل الخاص الفريدة من نوعها والمثيرة للوجدان. وهكذا، فإن النظام الشعائري المثالي إدراكيًا نظام متوازن يقرر للناس القدر الكافي من شعائر المتلقي الخاص لمنحهم شيئًا يفعلونه بتكرار متقارب منتظم، ويتخلل ذلك بعض شعائر الفاعل الخاص المهمة للغاية والمثيرة كل الإثارة على فترات متباعدة في الحياة. والدين الذي لا يشتمل إلا على شعائر الفاعل الخاص لن ينتشر على نطاق واسع، لاستنزافه الموارد (بما في ذلك الموارد الوجدانية) استنزافًا كبيرًا، ولا ينتشر كذلك الدين الذي لا يشتمل إلا على شعائر المتلقي الخاص، لأنه لن يثير الوجدان بما يكفي للحفاظ على إخلاص الاتباع الدينيين واهتمامهم.

المكون الثاني: مراقبة الكائن الخارق والأخلاق الحدسية

لقد تغيرت حياة الإنسان منذ نحو 10000 عام تغيرًا كبيرًا عندما اكتشف الزراعة التي وفرت موردًا مستقرًا للغذاء يُعوّل عليه (Mithen, 1996)؛ غيرت الثورة الزراعية البشرية وأديانهم إلى الأبد (Cauvin, 2000)، فقد أفضى توافر الإمدادات الغذائية المأمونة إلى زيادة متوسط عمر الإنسان واتساع أحجام الجماعات، وتحول الإدراك والسلوك البشري من هموم الحياة السريعة (البقاء) إلى هموم الحياة البطيئة (طول العمر والعيش الاجتماعي في جماعات كبيرة) (Del Giudice

et al., 2015). وفي المقابل، تغير تركيز الأديان خلال هذه الحقبة من الاهتمامات المباشرة بالحياة والموت إلى الاهتمامات المتعلقة بالمشكلات الاجتماعية التي يفرضها العيش في مناطق مكتظة بالسكان لسنوات أكبر. وكانت الجماعات قبل انتحال الزراعة تقتصر في الغالب على 150 شخصًا، إذ كان هذا العدد هو كل ما يمكن أن تستمر فيه ثقافة الصيد والجمع التي تفتقر إلى الهيكل التنظيمي الهرمي (Dunbar, 1992). ومع انتحال الزراعة، نمت أحجام المجتمعات المحلية إلى الآلاف، ونشأ عن ذلك مشكلات جديدة للبشر تتعلق بكيفية العيش بين عدد كبير من الناس الذين لا تعرفهم ولا يعرفونك؛ وقد لا تثق بهم من أجل ذلك.

وتُعد الأخلاق من أهم مكونات الدين في كثير من أديان العالم المعاصرة، ولعل مبدأ هذا الاهتمام التطور الثقافي، إذ تقوم بعض جوانب التدين مقام المراقب الاجتماعي لضمان السلوك الأخلاقي الحسن وتمكين التعاون والثقة داخل الجماعات الاجتماعية الأكبر وفيما بينها (Coogan, 2003; Norenzayan, 2013). وإن من السمات الأساسية في النفسية البشرية أن السلوك يتغير إذا شعر الإنسان أنه مراقب من شخص آخر، ولو اقتصرت إشارات المراقبة على مجرد صورة صورة على شاشة الكمبيوتر لعينين تنظران، وتدل الدراسات البحثية على أن هذه الأصناف من الإشارات قد يكون لها تأثير على التآزر الاجتماعي. ومن ذلك الباب، أن تسببت صورة لعيون على شاشة الكمبيوتر في زيادة المدفوعات النقدية في الألعاب الاقتصادية، وأدت صورة العيون الملصقة فوق لافتة بها تعليمات الدفع للقهوة في غرفة الاستراحة = إلى زيادة التبرعات للصندوق المالي المشترك[8] Bateson et al., 2006; Haley &

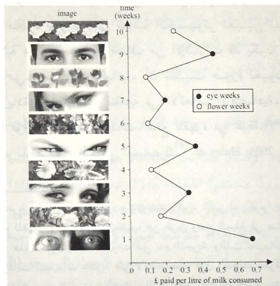
---

(8) أجريت التجربة في جامعة نيوكاسل، وكان للمشاركين، الذين لم يكونوا على علم بالتجربة، خيار الدفع للقهوة أو الشاي أو الحليب عن طريق وضع المبلغ في صندوق أمانة، وكان نظام الدفع هذا معمول به منذ سنوات قبل بدء التجربة. وظلت تعليمات الدفع ثابتة أثناء التجربة، وكانت التعليمات مكتوبة على لافتة واضحة فوق المنضدة الموضوع عليها صندوق الأمانة ومعدات صنع القهوة، ولأغراض التجربة تضمنت اللافتة صورة تتغير كل أسبوع،

(Fessler, 2005)، ويبدو أن هذا التأثير مرتبط بالسمعة والتقييم الاجتماعي. وقد أظهر التحليل الجمعي meta-analysis لسبع دراسات مماثلة أن مشاهدة العيون تزيد من احتمالية التبرع بمبلغ معين، لكنها لم تزيد من متوسط مبلغ التبرع (Nettle et al., 2012).

وتستخدم الأديان هذا الميل النفسي لتعديل السلوك بناءً على إدراك مراقبة الآخرين للنفس، وهي تفعل ذلك بخلق آلهة تراقب بالوكالة، أي باعتبارها تمثيلات داخلية ذاتية للمراقبين الذين يراقبون السلوك الاجتماعي. وقد نشأ عن وجود تمثيلات داخلية لفاعلين دينيين قادرين على مراقبة السلوك= توسيع حجم الجماعة لتتجاوز بذلك ما كان يقتصر على تحقيقه من مراقبة الشخص للشخص مباشرة. ففي تجربة من التجارب، أفضت تهيئة المفاهيم الدينية إلى زيادة

فمرة تكون الصورة لعيون ومرة تكون لأزهار بالتبادل، وفي كل مرة تختلف فيها صورة العيون من حيث جنس صاحب العين واتجاه الرأس ولكن كانت العيون كلها بحيث تظهر وكأنها تنظر مباشرة إلى القادم للشرب، كما هو ظاهر في الشكل التالي المقتبس من ورقة الباحثين نفسها (Bateson et al., 2006). (المترجم)



العطاءات النقدية للشركاء في لعبة اقتصادية[9] (Shariff & Norenzayan, 2007)، كما زاد التعرض الضمني للأذان، وهو النداء الإسلامي، من سلوك الأمانة في اختبار الرياضيات مقارنة بالجماعة الضابطة (Aveyard, 2014). وفي موريشيوس، وهي دولة جزرية صغيرة في غرب المحيط الهندي، لعب المشاركون لعبة مساومة في مكانين مختلفين، أحدهما ديني (معبد هندوسي) والآخر علماني (مطعم محلي)، فكان المشاركون في المحيط الديني أكثر تعاونًا واستعملوا المزيد من المصطلحات المتعلقة بالعدالة لتبرير قراراتهم بخلاف المشاركين في المحيط العلماني (Xygalatas, 2013). وأظهر التحليل الجمعي لـ 93 دراسة أن للتهيئة الدينية تأثير قوي على عدد من مقاييس النتائج المختلفة، بما في ذلك التآزر الاجتماعي (Shariff et al., 2016).

وأجرى فريق بحث تحقيق في كيفية ارتباط الاعتقادات الدينية في الفاعلين الخارقين الذين يروننا ويحكمون علينا ويعاقبوننا = بالتحيزات الإدراكية (Piazza et al., 2011). فأحضر بيتزا Piazza وزملاؤه طائفة من الأطفال إلى غرفة تحتوي على لعبة كرة رمي السهام، وأخبر الأطفال إنه يتعين عليهم الوقوف خلف خط معين على مسافة معينة من الحائط ليرموا الكرات على لوح السهام من الخلف؛ من على أكتافهم، ومن يصيب الهدف منهم سيفوز بجائزة، ثم غادر المجربون

(9) في هذه التجربة قام الباحثون بدراسة أثر مفاهيم الله تحديدًا على السلوك الأناني والإيثاري الاجتماعي. وقد نشَّط الباحثون مفاهيم الله في أذهان المشاركين في التجربة بطريقة غير مباشرة لا تضطرهم إلى التفكير في تلك المفاهيم تفكيرًا واعيًا، واستخدموا نموذجًا مدروسًا جيدًا في علم النفس والاقتصاد وهو نموذج لعبة الدكتاتور، وهي لعبة يطلب فيها من المشارك اتخاذ قرار إعطاء مال لمشارك آخر أو الاحتفاظ به لنفسه، ولكي يضمن الباحثون أكبر قدر من المصداقية للميول الاجتماعية الناتجة عن المشاركة في اللعبة، أجريت اللعبة في بيئة مجهولة لذات المشارك حتى يكون حرًا في اتخاذ القرار وخضعت التجربة لرقابة صارمة مع عواقب مالية حقيقية. وكانت هناك جماعة ضابطة لم تعرض للتهيئة لمفاهيم الله. وكانت النتيجة أن تلك الجماعة الأخيرة التي لم تخضع للتهيئة صدر منها سلوك أناني أكثر من الذين عرضوا لمفاهيم الله على نحو غير مباشر. والطريف أن هذا الأثر لمفاهيم الله لوحظ مع المؤمنين والملحدين. (المترجم)
انظر: Shariff & Norenzayan, 2007.

الغرفة، وسجلت كاميرا خفية سلوك الأطفال. وكما هو متوقع، سلك كثير من الأطفال سبل الغش بمجرد أن ذهب جميع من بالغرفة، فكان الواحد منهم يسير إلى لوح السهام ليضع الكرة على الهدف. ثم أتى بيتزا وزملائه بجماعة ثانية من الأطفال إلى نفس الغرفة لكنهم أوضحوا لهم هذه المرة أن "الأميرة ألِس" التي تراهم من حيث لا يرونها حاضرة في الغرفة وتراقبهم، فانخفض معدل الغش انخفض انخفاضًا كبيرًا لمجرد أن أخبر الأطفال بوجود فاعل غير مرئي يراقبهم.

وبالإضافة إلى مراقبة السلوك المعادي للمجتمع، تضع المجتمعات الدينية غالبًا شروطًا للانضمام إليها، وتتضمن هذه الشروط إشارات تدل على الوفاء للجماعة يصعب تزويرها، فبالخضوع الطوعي لشعائر الإدخال المؤلمة أو الباهظة الثمن (انظر وايتهاوس Whitehouse وكافانا Kavanagh في هذا الكتاب، وزيجلاتس Xygalatas في هذا الكتاب) بالإضافة إلى التزامات الانضمام العامة الأخرى التي تستمر بعد الانضمام= يمكن للأفراد إرسال إشارة للآخرين بأنهم ملتزمون بالجماعة الدينية وأخلاقها (Bulbulia, 2004; Sosis & Alcorta, 2003). ويُعدُّ الانضمام إلى جماعة دينية وسيلة ناجعة للإعلان عن جدارة المرء بالثقة، وقد يفضي ذلك إلى الترويج لسمعته الطيبة وتحسين وضعه الاجتماعي. ولكن يأتي مع التضامن القوي لأبناء الجماعة، المبني على إشارات الالتزام التي يصعب تزويرها= الارتياب في الأشخاص الذين لا ينتمون إلى الجماعة فيُنظر إليهم بتوجس ولا يوثق بهم، وقد يحفز ذلك تحيز الدماغ إلى اكتشاف التهديدات فيفضي إلى استعداء من هم خارج الجماعة وإيذائهم (Atran & Ginges, 2015; Atran & Henrich, 2010).

والغالب على نماذج تطور التعاون في الجماعات أنها تفترض موقفًا مشابهًا لمعضلة السجين prisoner's dilemma، وهو موقف يوجب على الأشخاص تعظيم احتمالية المكاسب الفردية وتقليل احتمالية الانشقاق، وعادة ما يكون ذلك مقابل كلفة تُدفع لشريك التبادل[10] (Axelrod, 1984). ومع ذلك، فإن هذا

(10) تمثل معضلة السجين أو معضلة السجينين تكنيكًا مفترضًا للشرطة تستخدمه عند عدم وجود

النموذج ينقصه متغير مهم، وهو إمكانية اختيار المرء شريكه، ذلك المتغير الذي هيأ لتبادل أكثر إنصافًا للسلع، إذ يمكن للأشخاص الإشارة إلى قيمتهم التعاونية عن طريق السمعة[11] (André & Baumard, 2011b; Baumard et al., 2013)، وإذا تم اختيار الشركاء، أصبحت التبادلات أكثر تناسبًا ونفعًا للطرفين (André & Baumard, 2011a). وفي أشكال مختلفة من الألعاب الاقتصادية (كمعضلة السجين) التي تحدث أثناء التفاعلات المتتابعة بين اللاعبين، غالبًا ما يفضل المشاركون الخطط التعاونية على الانشقاق، مع الانتباه أيضًا إلى الإنصاف (Fehr & Camerer, 2007). والحق أن ضغوط الانتقاء المتعلقة بالاجتماع الإنساني ساهمت على الأرجح في تطور الشعور الأخلاقي كالتعاطف وأدى ذلك إلى تعزيز التعاون الاجتماعي (de Waal, 2008).

وقد بين بوير Boyer وبومراد Baumard (2013) أن ظهور الأديان الأخلاقية في التاريخ الحديث مبني على هذه الميول الأخلاقية المتطورة التي تتجه نحو العدالة في التبادلات التعاونية. وما القوانين الأخلاقية الدينية التي

أدلة تجريم كافية، حيث يعزل اثنان من المشتبه فيهم، ويُخبر كل واحد أن من يعترف (أي الذي يخون شريكه) سيطلق سراحه في حين يُحكم على الآخر الذي التزم الصمت بالعقوبة المشددة، وإذا خان كلاهما الآخر واعترفا فسيحكم عليها بعقوبة معتدلة، وإذا لم يعترف أي منهما والتزما الصمت فسيحكم عليهما بعقوبة مخففة لعدم كفاية الأدلة. قد يختار كل واحد منهما الصمت (الإستراتيجية التعاونية) على أمل أن يفعل الآخر الشيء نفسه ولكن مع وجود المخاطرة بعقوبة طويلة مشددة إذا اعترف الآخر. وقد يعترف كل من السجينين (الاستراتيجية التنافسية) على أمل تحسين وضعه الشخصي على الرغم من أن ذلك سيكون على حساب شريكه، ولدى كل واحد منهما الحافز للاعتراف على الآخر بغض النظر عما يفعله الآخر، ولكن إذا اختار كل واحد منهما الخيار التنافسي، فإن كلاهما سيفعل أسوأ مما لو اختارا معًا استراتيجية التعاون. (المترجم)

(11) هو ما يطلق عليه نموذج السوق البيولوجي Biological market، وفيه يوظف الأشخاص الإشارات والسمعة للتعبير عن كونهم متعاونين وذي قيمة. (المترجم)

انظر:

Nicolas Baumard and Pascal Boyer, "Explaining Moral Religions," Trends in Cognitive Sciences 17, no. 6 (June 1, 2013): 272-80, https://doi.org/10.1016/j.tics.2013.04.003.

تشتمل عليها كثير من الأديان الأخلاقية، بما في ذلك البوذية والهندوسية والكونفوشيوسية والمسيحية والإسلام، إلا تنويعات للقاعدة الذهبية أو مبادئ مرتبطة بصورة من صور عدالة الخارق[12] [العدالة الإلهية Supernatural justice] في الأعم الأغلب، مع التركيز على الإنصاف والمعاملة بالمثل في العلاقات الإنسانية (Neusner & Chilton, 2009). وقد كان من أمر موافقة تلك الأنظمة الأخلاقية الدينية للحدوس المتطورة التي تحابي فكرة الفاعلين الخارقين العالمين بما عليه البشر من أفعال أخلاقية والتي تقوّم تلك الأفعال بناءً على معايير تتوافق مع الأخلاق الحدسية = أن تفوقت الأنظمة الأخلاقية الدينية على الأنظمة الأخلاقية العلمانية (Baumard & Boyer, 2013).

وتجلي العلوم الإدراكية والتطورية الأسباب المتنوعة "لنجاح" أديان العالم المعاصرة. ومن ذلك توافق مفاهيم الفاعلين الخارقين والشعائر الدينية مع جوانب مهمة من البنية الإدراكية البشرية المتطورة فيسهل تذكرها ونقلها إلى الآخرين وتحفيزها إلى أنحاء مختلفة من الأعمال. كما أن اقتران هؤلاء الفاعلين الخارقين والشعائر بالقواعد الأخلاقية الدينية التي تتوافق مع الحدوس المتطورة المختصة بالإنصاف والمعاملة بالمثل يزيد من ظهورهم وتأثيرهم على تحفيز الأخلاق الحسنة ويجعل اكتساب المعتقدات الأخلاقية سهلًا ميسرًا. وأيضًا، تقوم جوانب من المعتقدات الدينية في الفاعلين والشعائر مقام المراقب الاجتماعي بناءً على الآليات النفسانية المتعلقة بتغير سلوك الناس عند معرفتهم أنهم مراقبون. وأخيرًا، تُعد مظاهر الالتزام بمعتقدات وشعائر دينية معينة دلائل

(12) القاعدة الذهبية هي أن تحب لغيرك ما تحبه لنفسك، وأما عدالة الخارق أو العدالة الإلهية فمبنية على مبدأ أن خالقًا خلق العالم بميزان العدل، وهو يكافئ على الأعمال الصالحة ويعاقب على الأعمال السيئة إما في هذا العالم أو في الدار الآخرة، وفي كلا الأمرين تأتي المكافأة والعقاب بما يتناسب مع عمل الفرد بما فيه من صلاح وفساد أي وفقًا لمبدأ التناسب principle of proportionality. (المترجم)

انظر:

Nicolas Baumard and Pascal Boyer, "Explaining Moral Religions," Trends in Cognitive Sciences 17, no. 6 (June 1, 2013): 272-80.

على الإخلاص للجماعة يصعب تزويرها، كما أنها تحسن من سمعة الفرد باعتباره جدير بالثقة وشريك تبادل حسن.

المكون الثالث: خطط التزاوج

أدرك داروين أن النجاح الإنجابي لا يقل أهمية عن حفظ الحياة، إذ لابد من وجود آلية موثوقة لنقل الصفات التكيفية إلى الأجيال المتعاقبة (Darwin, 1871; Geher & Kauffman, 2013). وقد تحير داروين في البداية من ريش الطاووس الجميل الذي بدا وكأنه يقلل من الكفاءة التكيفية للطاووس من حيث توقي الحيوانات المفترسة المحتملة، ثم جاء الرد على حيرته من الانتقاء الجنسي، إذ تساهم أنواع معينة من التكيفات في تنافس الذكور والإناث على رفقاء ذوي جودة عالية. ولذلك، لا يستغرب أن تشتمل الأديان العالمية على تشريعات تساعد على إدارة هذه المهمة التكيفية. فلكل دين عالمي شريعة تعزز الترابط الزوجي (وهو ما يطلق عليه "الزواج")، والاستثمار الأبوي (وهو ما يطلق عليه أخلاق العائلة (Buss, 2002; Slone, 2008; Slone & Van Slyke, 2015). وتعزز ديانات العالم المعاصرة إنجاح التزاوج طويل الأمد في الأفراد والثقافة بما تروجه من إشارات يصعب تزويرها وتدل على صدق نية التزاوج لأجل طويل وترويجها كذلك للقواعد والأخلاق الحسنة التي تساعد على إدارة مشكلات التزاوج في الجماعات (Van Slyke, 2017; Van Slyke & Szocik, 2020).

تخلق مثنوية الشكل الجنسي البشري[13] Human sexual dimorphism مشكلات إنجابية محددة لكل من الجنسين البيولوجيين - وأعني بذلك كيف تستميل الشريك المرغوب فيه وتحتفظ به - وتساعد الأديان الناجحة على إدارة ذلك الأمر. ولأن الذرية البشرية تستغرق زمنًا طويلًا في النمو، فإننا نواجه

---

(13) مثنوية الشكل الجنسي البشري هو الاختلاف الظاهري الجسدي بين الذكور والإناث ومن ذلك مثلًا أن الرجال في العادة أطول وأثقل من النساء، ولهم كتلة عضلية أكبر ودهون أقل في الجسم. (المترجم)

صعوبة إضافية تتمثل في الاستثمار الأبوي عالي التكلفة الذي لا يُوزع بالتساوي بين الجنسين (Trivers, 1972). فالإناث يتحملن تكاليف إنجاب أعلى من الذكور بسبب الحمل والرضاعة، كما أن لديهن فرص إنجابية أقل بسبب قلة عدد الخلايا الجنسية (البويضات) وقصر فترة الخصوبة التي يقطعها الحمل. ويتعين على إناث البشر أن يأخذن كل فرصة للتكاثر في الاعتبار، ومن ثمَّ، يميل الاختيار الجنسي إلى أن يكون من نصيب الإناث، ويفضي هذا إلى التنافس داخل الجنس وبين الجنسين؛ فيتنافس الذكور مع الإناث، وتتنافس الإناث مع الإناث، ويتنافس الذكور مع الذكور من أجل الوصول الجنسي إلى الرفقاء المرغوبين.

وقد أظهرت أبحاث الإدراك التزاوجي أن النساء من مختلف الثقافات يملن إلى تفضيل الذكور الذين يظهر من حالهم القدرة على اكتساب الموارد والاستعداد لاستثمار هذه الموارد في النسل (Buss, 1989; Buss & Shackelford, 2008; Shackelford et al., 2005)، وذلك يفضي إلى منافسة داخل جنسي الذكور والإناث، فالذكور يسعون إلى التفوق على أبناء جنسهم في مجالات كالصيد أو كالوظائف عالية الأجر في العالم الحديث. وللذكور أيضًا أن يتنافسوا في عرض أعمال لهم تبعث إشارات لزوم الصلاح الأبوي والرفقة الحسنة إلى زوجاتهم المحتملات، وكون المرء منضمًا إلى دين عالمي ملتزمًا بشرائعه يمثل دليلًا قويًا جدًا لإظهار تلك الخصائص، إذ يمكن للذكر أن يرسل الإشارات إلى زوجته المحتملة بأنه "حسن التعامل مع أهل بيته" بواسطة الالتزام بدين يدعو إلى الإخلاص والاستثمار الأبوي.

ويمكن فهم المنافسة على الرفقاء، بين الذكور والإناث على حد سواء، كسلسلة متصلة من الخطط القصيرة الأمد والطويلة الأمد Buss, 2006; Buss & Schmitt, 1993). أما الخطط القصيرة الأمد فتعني عددًا أكبر من شركاء التزاوج وتكرار الجماع في مدة قصيرة للعلاقات (Easton et al., 2015). أما الخطط طويلة الأجل فتهتم بالخصوبة الأعلى من خلال فرص التزاوج المتعددة مع نفس الشخص، والاستثمار الأبوي طويل الأمد، وزيادة اليقين بشأن الأبوة. وتنصرف

ميول الإناث في المتوسط إلى الخطط طويلة الأمد، ويميل الرجال إلى الخطط قصيرة الأمد، وذلك بناءً على الفروق بين الجنسين في تكاليف الإنجاب، ويُظهر كلا الجنسين تكيفات مختلفة تجاه ميلهما. ومع ذلك، فإن هذه الميول ليست ثابتة، ويشترك كل من الذكور والإناث في خطط لتحقيق أقصى غايات النجاح الإنجابي في العلاقات طويلة الأمد والعلاقات قصيرة الأمد.

وتدعم الأديان خطط التزاوج طويلة الأمد بطريقين: بالتأثير على القرارات المتعلقة بالشريك المحتمل وذلك باعتبار الأفراد، وأما باعتبار الثقافة فبوضع قيود على السلوك وإدارة المشكلات المختلفة المرتبطة بالمنافسة داخل الجنس الواحد وبين الجنسين (Van Slyke, 2017). وتشير كثير من الدراسات إلى وجود تلازم بين مراتب التدين العالية وزيادة الالتزام بالقيود المتعلقة بالجماع والأخلاق، وذلك يتوافق مع الخطط طويلة الأمد. ويرتبط التدين بآراء أكثر تحفظًا للنكاح، كإدانة الجماع قبل الزواج، وكذلك يرتبط بقلة الجماع قبل الزواج (Beckwith & Morrow, 2005; Pluhar et al., 1998). ويرتبط الحضور المتكرر للشعائر الدينية ووصف الذات بالتدين بتأخر الوطء الأول في المراهقين والبالغين (Hardy & Raffaelli, 2003; Hull et al., 2011; Rostosky et al., 2003). وظهر من حال النساء البروتستانت المحافظات أنهن أقل عرضة للانخراط في أعمال "الزنى" التي تنطوي على ضروب متنوعة من الوطء مع شركاء غرباء نسبيًا، وبذلك يكن أبعد عن الانخراط في الخطط قصيرة الأمد (Burdette et al., 2009).

واقترح ويدن Weeden وزملاؤه (2008) نموذج التدين الإنجابي Reproductive Religiosity Model تعليلًا للتلازم بين التدين والنكاح[14]، ويقرر

---

(14) ساق ودين وزملاؤه الحجة على صحة نماذج التدين الإنجابي بالنسبة إلى الحالة المعاصرة للمجتمع في الولايات المتحدة تحديدًا، أي أن الوظيفة المركزية للحضور أو المشاركة في الجماعات الدينية الأمريكية المعاصرة هي دعم خطط الإنجاب أحادية الزواج طويلة الأمد، وقد أثبتوا تجريبيًا أن الهموم المتعلقة بالنكاح والعائلة ترتبط بالحضور الديني خاصة أكثر بكثير من غيرها من الهموم، حتى إن زيادة الحضور في الشعائر الدينية أو قلته يمكن أن

النموذج أن الناس ينتسبون إلى جماعات دينية لدعم خطط التزاوج، وهذا خلاف الافتراض الشائع الذي يرى أن الناس يكتسبون أخلاق الجماع بانضمامهم إلى جماعة دينية؛ بل يذهب نموذج التدين الإنجابي إلى أن الناس يبحثون عن تحقيق أخلاق الجماع الحسنة التي تتوافق مع خطط التزاوج القائمة بالفعل بانضمامهم إلى جماعات دينية معينة، وتشير كثير من الدراسات إلى هذه العلاقة بناءً على مقارنة القيمة النسبية الموضوعة لأخلاق الجماع بأشكال الأخلاق الأخرى. فمن بين عينة تزيد عن 21000 من المسح الاجتماعي العام General Social Survey (GSS)، كانت الأعمال المتعلقة بالنكاح أفضل عوامل لتوقع حضور الشعائر الدينية، حتى عندما أحكمت متغيرات العمر والجنس (Weeden et al., 2008)، وعندما قورنت أخلاق الجماع بأخلاق السلوك التعاوني في مسح الأخلاق العالمية ودراسة الأخلاق الأوروبية، كانت أخلاق الجماع عوامل توقع أفضل للاختلافات الفردية في التدين، في حين أن القوة التوقعية للأخلاق التعاونية كانت ضعيفة نسبيًا (Weeden & Kurzban, 2013). وفي عينة من طلاب إحدى الجامعات الإنجيلية، ارتبطت الدرجات المنخفضة في جرد التوجه الاجتماعي الجنسي المنقح Sociosexual Orientation Inventory - Revised (وتشير الدرجات المنخفضة هنا إلى الأفراد المنخرطين في خطط طويلة الأمد) بدرجات عالية على مقياسين للتدين (Van Slyke & Wasemiller, 2017). وكانت تصورات خطط

يعلل بناء على تصور الأفراد لثمرة الحضور: هل الحضور في صالح خططهم للنكاح والإنجاب التنافسي المشروط أم لا. ويرى الباحثون أن الحضور الديني تحديدًا (وهو عمل اجتماعي) يقدم خدمة مباشرة لوظائف الإنجاب أكثر من بعض أشكال التدين الأخرى كالإيمان بالله مثلًا، وأن هذه النتائج التي توصلوا إليها قد لا تعبر بالضرورة عن حالات التدين في المجتمعات الأخرى. ولا يدعون كذلك أن الربط بين الحضور الديني والاتجاه المحافظ في أعمال النكاح ربط ضروري، فقد أشارت مثلًا بعض البيانات التي حصل الباحثون عليها من طلاب في المرحلة الجامعة في سنغافورة إلى أن الاختلافات الفردية في التدين بين البوذيين الأسيويين لم يكن لها كبير شأن فيما يتعلق بالاختلاف في المسائل بالنكاح (المترجم)
انظر: Weeden et al., 2008.

التزاوج طويلة الأمد (الموصوفة في السرد) أكثر ارتباطًا في الغالب بالتدين، في حين كانت تصورات خطط التزاوج قصيرة الأمد (الموصوفة في سرد منفصل) أكثر ارتباطًا بعدم التدين (Van Slyke, 2021).

وإلى هذا الحد، كان الدليل يشير إلى علاقة التلازم بين التدين وخطط التزاوج، ثم جاءت دراسات تبين مزيدًا عن العلاقة السببية بين التدين وخطط التزاوج. ومن ذلك أن وجدت لي Li وزملاؤها (2010) أن طائفة من الذكور والإناث ذوي الرغبة في الجنس المتغاير heterosexual أظهروا درجات أعلى في التدين عند تعريضهم لطائفة من الأشخاص ذوي مظهر حسن من نفس الجنس في ملفات تعريف المواعدة عبر الإنترنت، بخلاف الطائفة الثانية التي شاهدت ملفات تعريف المواعدة من الأشخاص ذوي المظهر الحسن من الجنس الآخر. أما ارتفاع مظاهر التدين في الحالة الأولى فقد يعزى إلى تنفيذ خطة تزاوج معينة بناءً على طائفة المتنافسين المتواجدين في موسم التزاوج الحالي، فعندما يماط اللثام عن كثير من المنافسين ذوي المظهر الحسن من نفس الجنس في موسم تزاوج، فقد يكون من الأفضل الترويج لميزة مختلفة، كالالتزام بدين ما، واتخاذها عنصرًا أشد تأثيرًا ضمن خطة التزاوج طويلة الأمد. وفي دراسة ثانية، ربط المشاركون الأفراد المتدينين بخطط التزاوج طويلة الأمد وعدُّوهم أكثر جدارة بالثقة، وكانت خطط تزاوجهم عاملاً وسيطًا مهمًا للثقة فيهم. ومما ينبه له، أنه إذا تمكن الناس من معرفة نية خطة تزاوج الطرف المقابل معرفة مباشرة دون التعويل على وساطة التدين، فإن التدين لن يكون له تلك الأهمية في إيجاب الثقة. وهكذا، يبدو أن الناس يستعملون التدين أداةً باعتباره نوعًا من الإشارات الدالة على خطط التزاوج واحتمالية الثقة (Moon et al., 2018).

وتدعم الأديان العالمية العوامل المؤدية إلى الخطط طويلة الأمد، لا القصيرة، وفي ذلك نفع لكل من الذكور والإناث. فالتيقن من الأبوة مصدر قلق للذكور أكثر مما هو الإناث لقلة عدد العلامات المباشرة التي تُعيّن للذكور ذريتهم. والانخراط في خطط طويلة الأمد يزيد من يقين الأبوة لما تستلزمه الخطط الطويلة من وصول إنجابي حصري للأنثى العزباء، كما أن الالتزامات

طويلة الأمد تزيد من فرص بقاء الأنثى مخلصة، وتزداد كذلك فرص الإناث للانتفاع من شركائهن الذكور في الموارد وفي الأبوة لوقت طويل بالمشاركة في التزامات طويلة الأجل. والغالب على النساء تفضيل الأزواج الذين يظهر من حالهم القدرة على اكتساب الموارد - أي القدرة على الكسب والطموح والوضع الاجتماعي - بالإضافة إلى مهارات الأبوة الجيدة مثل اللطف والاستقرار العاطفي والاعتمادية والاعتناء العام بالأطفال (Easton et al., 2015). وتساعد زيادة الخصوبة الذكور والإناث على حد سواء، إذ قد يواجه الحمل طائفة متنوعة من العقبات المحتملة بما في ذلك الإخصاب والإجهاض ومختلف التشوهات الخلقية، وبزيادة وتيرة التزاوج مع شريك واحد قد يُتغلب على هذه العقبات المحتملة ويزداد النجاح الإنجابي العام، فقد دلت دراسات كثيرة على أن التدين يرتبط بارتفاع معدلات الخصوبة (Rowthorn, 2011)، وأظهر تحليل مسح المواقف والأخلاق النيوزيلندي أن زيادة الحضور للكنيسة وتكرار الصلاة الأسبوعية مرتبطان بارتفاع الخصوبة؛ وفي بحث مماثل لمسح الأخلاق العالمية (1981-2004) وجد أن متوسط عدد الأطفال للمتدينين أعلى من غيرهم (Blume, 2009; Bulbulia et al., 2015).

وقد يكون تقويم الزوج المحتمل صعبًا بسبب الحاجة إلى توقع سلوكيات وأحوال مستقبلية، ولا يمكن الجزم بصحة تقويم قيمة الشريك أو التزامه بالزواج أثناء عملية الخطوبة. وتؤسس الأديان بما فيها من معتقدات متنوعة يصعب تزويرها ومن شعائر ترسل برسائل الإخلاص للجماعة الدينية وتدل على الصفات المطلوبة في الرفيق المحتمل= أداة لتقويم الشريك في العلاقات طويل الأمد. وتعتني الأديان، لا سيما الأديان الكبرى في العالم، بالأخلاق التي تشدد على الإخلاص في الزواج، واستثمار الوالدين في تربية الأطفال، والحفاظ على قدسية الحياة الأسرية. وتبذل كثير من الكنائس وقتًا وطاقة وموارد مالية كبيرة في التثقيف في الحياة الأسرية واجتماعات تعزيز الزواج. وغالبًا ما تعمل الكليات الإنجيلية كإطار أولي لمحاولة العثور على شريك زواج (لاسيما بالنسبة إلى الطالبات)؛ فعندما وصفت إحدى الطالبات غرضها من التحاقها بالكليّة قالت:

"خاتم زواج بانتهاء الفصل الثاني أو استعادة أموالي!" (Freitas, 2015, p. 114).

ومما ينبه له، أن حصيلة بحث قياس التدين التي استمرت عدة عقود أظهرت أن الإناث أميل إلى التدين من الذكور (Trzebiatowska & Bruce, 2012). فالإناث يظهرن حضورًا دينيًا أعلى من الذكور (لاسيما اللاتي ينتمين إلى جماعات دينية أكثر تحفظًا) ويملن إلى تحقيق استفادة أكبر من الشعائر والأحوال الدينية (Kosmin & Keyser, 2009; Woolever et. al., 2006). وقد يكون هذا الاختلاف بين الجنسين مرتبطًا بالتفضيلات في خطط التزاوج، فالإناث هم الجنس الذي يختار في الغالب الجنس الآخر وهن مع ذلك يفضلن الخطط طويلة الأمد، وقد يكون الانتماء الديني مقياسًا نافعًا لتقويم الشركاء المحتملين. وقد يقوم الالتزام بدين معين مقام الدليل الذي يشير إلى صفات الشريك المتعلقة بالعلاقة طويلة الأمد، كالإخلاص في العلاقة والاستثمار الأبوي (أي الالتزام بأخلاق العائلة)، والعلاقات مع المنخرطين في الخطط طويلة الأمد (أي جماعات الزواج الصغيرة).

ومن الخصائص المهمة لكثير من أديان العالم تحريمها للخيانة الزوجة وحضها على العفة. فالبحث عن شريك حياة، لاسيما شريك التزاوج طويل الأمد، يتضمن معالجة مشكلة أخرى وهي مشكلة الحفاظ على هذا الشريك، ويشار إليها أحيانًا باسم **حراسة الشريك mate guarding** أو **الاحتفاظ بالشريك mate retention**. وقد تأتي حراسة الشريك على شكلين: إما تحريمي (تقييد سلوكيات الشريك لمنع أو تقليل اتصال الشريك مع شركاء آخرين محتملين) أو إقناعي (إعطاء الشريك مزيدًا من الاهتمام أو شراء الهدايا له) (Pillsworth & Haselton, 2006). والحجاب، الذي توجبه مذاهب في الإسلام، مثال للشكل التحريمي لحراسة الشريك، حيث تُشجع الإناث أو يطلب منهن تغطية أجزاء من الرأس والجسم والوجه.

وفي خطط التزاوج قصيرة الأجل، تنصرف عناية الذكور غالبًا إلى سمات جسم الأنثى، كنسبة الخصر إلى الورك waist-to-hip ratio (WHR]; Confer et al., 2010] والنسبة المثالية التي يفضلها الذكور نحو 0,7 تقريبًا، وهو شكل رشيق

وممتلئ يشبه شكل الساعة الرملية؛ يثير مراكز المكافأة في الدماغ (Spicer & Platek, 2010; Singh, 1993). وبينت دراسة تعقب العين أن الملابس الدينية المحافظة قللت من الوصول البصري إلى سمات جسد الأنثى المثيرة المتعلقة بنسبة الخصر إلى الورك WHR وزادت من صرف البصر إلى منطقة الوجه، أما الملابس المعبرة عن المزاج الليبرالي فكانت أدعى إلى تثبيت البصر على الملامح الجسدية المثيرة (Pazhoohi et al., 2017). ويفضل الذكور عند رؤية الإناث المحجبات دينيًا، أكثرهن كشفًا ويرون أنهن أكثر استمالة. والحاصل أن الملابس قد تؤدي وظيفة حراسة الشريك بتقليل الإدراك الحسي لملاحة الأنثى، مما يقلل التقدم المحتمل من الذكور الآخرين (Pazhoohi & Hosseinchari, 2014). ومما ينبه له أن استعمال الحجاب الديني في الثقافات المختلفة يختلف باختلاف الأحوال البيئية، ففي البيئات القاسية، حيث تكون الحاجة أكبر للاستثمار الأبوي الثنائي، يزيد مقدار التدين ويُستعمل الحجاب باعتباره شكلًا من أشكال الحراسة لتقليل فرص الصيد الجائر للشريك (Pazhoohi et al., 2016).

ويجادل هنريش Henrich وزملاؤه (2012) على أن عمليات التطور الثقافي فضلت الزواج الأحادي الثقافي لأنه عزز طائفة متنوعة من المنافع للجماعة كالحد من الجريمة والاعتداء الجنسي والجسدي، وزيادة استثمار في تربية الأطفال، والإنتاجية الاقتصادية. ويمثل الدين بإدارته لأشكال مختلفة من المنافسة داخل الجنس وبين الجنسين وحضه على الالتزام بالزواج الأحادي والاعتناء بالأهل شكلًا من أشكال التطور الثقافي الذي أنتج فوائد للجماعة انتفع بها كثير من أبنائها.

تختلف أديان العالم الرئيسة فيما بينها اختلافًا واضحًا ومهمًا، ويشتغل علم الدين الإدراكي بالنظر إلى الدين من حيث البنى الإدراكية الكلية للبشر وكذلك من حيث السيكولوجيا البشرية المشتركة والمتطورة (Van Slyke, 2016). وقد قام تطور أديان العالم على تركيبة عامة تتكون من ثلاثة مكونات أساسية: **الأسس الإدراكية للآلهة والشعائر،مراقبة الفاعل الخارق والأخلاق الحدسية،خطط التزاوج.** وتتطور الآلهة في أديان العالم بناءً على افتراضات وتحيزات إدراكية تسهّل اكتساب هذه المعتقدات الدينية وتداولها داخل الثقافات لأنها مبنية على الميول الطبيعية للعقل البشري (McCauley, 2011; Sperber, 1996). وتبني كذلك أديان العالم الأصول الأخلاقية بناءً على جوانب متطورة من الإدراك الاجتماعي والجوانب الحدسية للأخلاق والمشكلات التكيفية للعيش في الجماعات، فتوفر هذه الأديان وسيلة مؤثرة للمراقبة الاجتماعية في الجماعات الكبيرة ولزيادة تماسك الجماعة ولإدارة المزاحمة الجماعية بالتعاون والتنافس. وأما التزاوج، وهو جانب مهم من جوانب الحياة الاجتماعية، فإن الأديان العالمية تسهل من خطط التزاوج عن طريق توفير وسيلة لتقويم الرفقاء المحتملين، وأشكال مختلفة من حراسة الشريك، وهياكل اجتماعية تشجع صورًا من التزاوج طويل الأمد والاستثمار الأبوي. إن المسألة التي نحاجُ عنها أن علة فلاح أديان العالم هو إدارتها لهذه المكونات الرئيسة إدارة حسنة، وإن كانت تختلف فيما بينها، ونأمل أن يستمر علم الدين الإدراكي في التوسع في وصف هذه المكونات بمزيد من البحوث التجريبية.

أسئلة لمزيد من البحث

1. هل من مكونات أخرى ذات تأثير قوي في تنشئة الأديان العالمية؟
2. هل من جوانب أخرى للاختيار الجنسي ذات أثر وشأن في عمل الأديان العالمية؟

3. ما هي المساهمة النسبية للمسلّمات الإدراكية والجدة الثقافية في تكوين المفاهيم الإلهية؟

4. ما مقدار مرونة الحدس الأخلاقي الذي يظهر في ثقافات وأديان مختلفة؟

شكر وعرفان

تمت كتابه هذا الفصل بدعم جزئي قدم على هيئة منحة للدكتور فان سليك من برنامج "Bridge the Two Cultures of Science and Humanities II"، وهو مشروع تديره منظمة المنح الدراسية والمسيحية في أكسفورد، وهي الشركة التابعة لمجلس الكليات والجامعات المسيحية في المملكة المتحدة.

المراجع

André, J., & Baumard, N. (2011a). The evolution of fairness in a biological market. *Evolution, 65*(5), 1447- 1456. doi:10.1111/ j.1558- 5646.2011.01232.x

André, J., & Baumard, N. (2011b). Social opportunities and the evolution of fairness. *Journal of Theoretical Biology, 289*, 128- 135. doi:10.1016/ j.jtbi.2011.07.031

Atran, S. (1998). Folk biology and the anthropology of science: Cognitive universals and culparticulars. *Behavioral and Brain Sciences, 21*(4), 547- 609.

Atran, S., & Ginges, J. (2015). Devoted actors and the moral foundations of intractable intergroup conflict. In J. Decety & T. Wheatley (Eds.), *The moral brain: A multidisciplinary perspective* (pp. 69- 85). Cambridge, MA: MIT Press.

Atran, S., & Henrich, J. (2010). The evolution of religion: How cognitive by- products, adaptive learning heuristics, ritual displays, and group competition generate deep commitments to prosocial religions. *Biological Theory, 5*(1), 18- 30.

Aveyard, M. E. (2014). A call to honesty: Extending religious priming of moral behavior to middle eastern Muslims. *PLoS One, 9*(7), Article e99447.

Axelrod, R. M. (1984). *The evolution of cooperation*. New York: Basic Books.

Bakalar, N. (2011, February 7). On evolution, biology teachers stray from lesson plan *New York Times*. Retrieved from http:// www.nyti mes.com.

Barrett, J. L. (1999). Theological correctness: Cognitive constraint and the study of religion. *Method and Theory in the Study of Religion, 11*, 325- 339.

Barrett, J. L. (2004). *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Bateson, M., Nettle, D., & Roberts, G. (2006). Cues of being watched enhance cooperation in a real- world setting. *Biology Letters, 2*, 412- 414.

Baumard, N., André, J., & Sperber, D. (2013). A mutualistic approach to morality: The evoluof fairness by partner choice. *Behavioral and Brain Sciences, 36*(1), 59- 78. https:// doi. org/ 10.1017/ S0140525X11002202

Baumard, N., & Boyer, P. (2013). Explaining moral religions. *Trends in Cognitive Sciences, 17*(6), 272- 280. https:// doi.org/ 10.1016/ j.tics.2013.04.003

Beckwith, H. D., & Morrow, J. A. (2005). Sexual attitudes of college students: The impact of reliand spirituality. *College Student Journal, 39*, 357- 367.

Bering, J. M. (2006). The folk psychology of souls. *Behavioral and Brain Sciences, 29*(5), 453- 462. https:// doi.org/ 10.1017/ S0140525X06009101

Bering, J. M., & Bjorklund, D. F. (2004). The natural emergence of reasoning about the afteras a developmental regularity. *Developmental Psychology, 40*(2), 217- 233. https:// doi.org/ 10.1037/ 0012- 1649.40.2.217

Bering, J. M., & Parker, B. D. (2006). Children's attributions of intentions to an invisible agent. *Developmental Psychology, 42*(2), 253- 262. doi:10.1037/ 0012- 1649.42.2.253

Bloom, P. (2004). *Descartes' baby: How the science of child development explains what makes us human*. New York: Basic Books.

Bowlby, J. (1969). *Attachment* (Vol. 1). New York: Basic Books.

Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.

Boyer, P. (2003). Religious thought and behavior as by- products of brain function. *Trends in Cognitive Sciences, 7*(3), 119- 124.

Boyer, P., & Barrett, C. (2005). Evolved intuitive ontology: Integrating neural, behavioral and developmental aspects of domain specificity. In D. M. Buss (Ed.), *The handbook of evolupsychology* (pp. 96- 118). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

Boyer, P., & Ramble, C. (2001). Cognitive templates for religious concepts: Cross- cultural evifor recall of counter- intuitive representations. *Cognitive Science, 25*, 535- 564.

Blume, M. (2009). The reproductive benefits of religious affiliation. In E. Voland & W. Schiefenhovel (Eds.), *The biological evolution of religious mind and behavior* (pp. 117- 126). Heidelberg: Springer.

Bulbulia, J. (2004). Religious costs as adaptations that signal altruistic intention. *Evolution and Cognition, 10*, 19- 38.

Bulbulia, J., Shaver, J., Greaves, L., Sosis, R., & Sibley, C. G. (2015). Religion and parental coopAn empirical test of Slone's sexual signaling model. In J. A. Van Slyke & D. J. Slone (Eds.), *The attraction of religion: A new evolutionary psychology of religion*. London and New York: Bloomsbury Academic.

Burdette, A. M., Ellison, C. G., Hill, T. D., & Glenn, N. D. (2009). "Hooking up" at college: Does religion make a difference? *Journal for the Scientific Study of Religion, 48*(3), 535- 551.

Buss, D. M. (1989). Sex differences in human mate preferences: Evolutionary hypotheses tested in 37 cultures. *Behavioral and Brain Sciences, 12*, 1- 49.

Buss, D. M. (2002). Sex, marriage, and religion: What adaptive problems do religious phe- solve? *Psychological Inquiry, 13*(3), 201- 238.

Buss, D. M. (2006). Strategies of human mating. *Psychological Topics, 15*, 239- 260.

Buss, D. M., & Schmitt, D. P. (1993). Sexual strategies theory: An evolutionary perspective on human mating. *Psychological Review, 100*, 204- 232.

Buss, D. M., & Shackelford, T. K. (2008). Attractive women want it all: Good genes, economic investment, parenting proclivities, and emotional commitment. *Evolutionary Psychology, 6*(1), 134- 146.

Callaghan, T., Rochat, P., Lillard, A., Claux, M. L., Odden, H., Itakura, S., Singh, S. (2005). Synchrony in the onset of mental- state reasoning. *Psychological Science, 16*, 378- 384.

Cauvin, J. (2000). *The birth of the gods and the origins of agriculture*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Clark, A. (1996). *Being there: Putting brain, body, and world together again*. Cambridge, MA: MIT Press.

Confer, J. C., Perilloux, C., & Buss, D. M. (2010). More than just a pretty face: Men's priority shifts toward bodily attractiveness in short- term versus long- term mating contexts. *Evolution and Human Behavior, 31*(5), 348- 353. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2010.04.002

Coogan, M. D. (Ed.). (2003). *The illustrated guide to world religions*. Oxford: Oxford University Press.

Darwin, C. (1871). *The descent of man, and selection in relation to sex*. London: John Murray.

de Waal, F. (2008). Putting the altruism back into altruism: The evolution of em*Annual Review of Psychology, 59*(1), 279- 300. https:// doi.org/ 10.1146/ annurev. psych.59.103006.093625

Del Giudice, M., Gangestad, S. W., & Kaplan, H. S. (2015). Life history theory and evolutionary psychology. In D. M. Buss (Ed.), *The handbook of evolutionary psychology* (2nd ed., pp. 88- 114). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

Dunbar, R. I. M. (1992). Neocortex size as a constraint on group size in primates. *Journal of Human Evolution, 22*(6), 469- 493. https:// doi.org/ 10.1016/ 0047- 2484(92)90081- J

Easton, J. A., Goetz, C. D., & Buss, D. M. (2015). Evolution of human mate choice. In J. D. Wright (Ed.), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences* (2nd ed., pp. 340- 347). Oxford: Elsevier.

Evans, M. E., & Lane, J. D. (2011). Contradictory or complementary? Creationist and evoexplanations of the origin(s) of species. *Human Development, 54*(3), 144- 159. doi:10.1159/ 000329130

Fehr, E., & Camerer, C. (2007). Social neuroeconomics: The neural circuitry of sopreferences. *Trends in Cognitive Sciences, 11*(10), 419- 427. http:// doi.org/ 10.1016/ j.tics.2007.09.002

Freitas, D. (2015). *Sex and the soul: Juggling sexuality, spirituality, romance, and religion on America's college campuses* (Updated ed.). New York: Oxford University Press.

Geher, G., & Kaufman, S. (2013). *Mating intelligence unleashed: The role of the mind in sex, dating, and love.* New York: Oxford University Press.

Guthrie, S. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion.* Oxford: Oxford University Press.

Haley, K. J., & Fessler, D. M. T. (2005). Nobody's watching? Subtle cues affect generosity in an anonymous economic game. *Evolution and Human Behavior, 26*, 245- 256.

Hardy, S. A., & Raffaelli, M. (2003). Adolescent religiosity and sexuality: An investigation of reciprocal influences. *Journal of Adolescence, 26*(6), 731- 739. https:// doi.org/ 10.1016/ j.adolescence.2003.09.003

Heider, F., & Simmel, M.- A. (1944). An experimental study of apparent behavior. *American Journal of Psychology, 57*, 243- 249.

Henrich, J., Boyd, R., & Richerson, P. J. (2012). The puzzle of monogamous marriage. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences, 367*(1589), 657- 669. https:// doi.org/ 10.1177/ 106939710003400205

Hull, S. J., Hennessy, M., Bleakley, A., Fishbein, M., & Jordan, A. (2011). Identifying the causal pathways from religiosity to delayed adolescent sexual behavior. *Journal of Sex Research, 48*(6), 543- 553. https:// doi.org/ 10.1080/ 00224499.2010.521868

Johnson, M. H., Dziurawiec, S., Ellis, H. D., & Morton, J. (1991). Newborns' preferential tracking of face- like stimuli and its subsequent decline. *Cognition, 40*, 1- 19.

Kelemen, D. (1999). Why are rocks pointy? Children's preference for teleological explanations of the natural world. *Developmental Psychology, 35*(6), 1440-1453.

Kelemen, D. (2004). Are children "intuitive theists"? *Psychological Science, 15*, 295- 301.

Kelemen, D., & DiYanni, C. (2005). Intuitions about origins: Purpose and intelligent design in children. *Journal of Cognition and Development, 6*, 3- 31.

Kelemen, D., Rottman, J., & Seston, R. (2013). Professional physical scientists display tenateleological tendencies: Purpose- based reasoning as a cognitive default. *Journal of Experimental Psychology: General, 142*(4), 1074- 1083. https:// doi.org/ 10.1037/ a0030399

Kosmin, B., & Keyser, A. (2009, March). *American religious identification survey: ARIS 2008.* [Summary report]. Trinity College, Hartford, CT.

Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking religion: Connecting cognition and culture.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Legare, C. H., Evans, M. E., Rosengren, K. S., & Harris, P. L. (2012). The coexistence of natural and supernatural explanations across cultures and development. *Child Develop-*

ment, 83(3), 779- 793. doi:10.1111/ j.1467- 8624.2012.01743.x

Li, J., Cohen, A. B., Weeden, J., & Kenrick, D. T. (2010). Mating competitors increase re-beliefs. *Journal of Experimental Social Psychology, 46*(2), 428- 431. doi:10.1016/ j.jesp.2009.10.017

McCauley, R. N. (2011). *Why religion is natural, and science is not*. New York: Oxford University Press.

McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Mithen, S. (1996). *The prehistory of the mind: The cognitive origins of art and science*. London: Thames & Hudson.

Moon, J. W., Krems, J., & Cohen, A. B. (2018). Religious people are trusted because they are viewed as slow life- history strategists. *Psychological Science, 29*(6), 947- 960. doi:10.1177/ 0956797617753606

Nettle, D., Harper, Z., Kidson, A., Stone, R., Penton- Voak, I. S., & Bateson, M. (2012). The watching eyes effect in the dictator game: It's not how much you give, it's being seen to give something. *Evolution and Human Behavior, 34*(1), 1- 6. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2012.08.004

Neusner, J., & Chilton, B. (Eds.). (2009). *The golden rule: The ethics of reciprocity in world religions*. New York: Continuum.

Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How religion transformed cooperation and conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pazhoohi, F., & Hosseinchari, M. (2014). Effects of religious veiling on Muslim men's attractiveratings of Muslim women. *Archives of Sexual Behavior, 43*(6), 1083- 1086. https:// doi. org/ 10.1007/ s10508- 014- 0259- 5

Pazhoohi, F., Lang, M., Xygalatas, D., & Grammer, K. (2016). Religious veiling as a mate-guarding strategy: Effects of environmental pressures on cultural practices. *Evolutionary Psychological Science*, 3, 118- 124. https:// doi.org/ 10.1007/ s40806- 016- 0079- z

Pazhoohi, F., Macedo, A. F., & Arantes, J. (2017). The effect of religious clothing on gaze beAn eye- tracking experiment. *Basic and Applied Social Psychology, 39*(3), 176- 182. https:// doi.org/ 10.1080/ 01973533.2017.1307748

Piazza, J., Bering, J. M., & Ingram, G. (2011). "Princess Alice is watching you": Children's bein an invisible person inhibits cheating. *Journal of Experimental Child Psychology, 109*, 311- 320.

Pillsworth, E. G., & Haselton, M. G. (2006). Male sexual attractiveness predicts differential ovshifts in female extra- pair attraction and male mate retention. *Evolution and Human Behavior, 27*(4), 247- 258. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2005.10.002

Pluhar, E., Frongillo, E. A., Stycos, M., & Dempster- McClain, D. (1998). Understanding

the relationship between religion and the sexual attitudes and behaviors of college students. *Journal of Sex Education and Therapy*, *23*, 288- 296.

Rowthorn, R. (2011). Religion, fertility and genes: A dual inheritance model. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, *278*(1717), 2519- 2527. http:// doi.org/ 10.1098/ rspb.2010.2504

Rosch, E. (1975). Cognitive representations of semantic categories. *Journal of Experimental Psychology: General*, *104*, 192- 223.

Rostosky, S. S., Regnerus, M. D., & Comer Wright, M. L. (2003). Coital debut: The role of religiand sex attitudes in the add health survey. *Journal of Sex Research*, *40*(4), 358- 367.

Sabbagh, M. A., Xu, F., Carlson, S. M., Moses, L. J., & Lee, K. (2006). The development of exfunctioning and theory of mind: A comparison of Chinese and US preschoolers. *Psychological Science*, *17*, 74- 81.

Shackelford, T. K., Schmitt, D. P., & Buss, D. M. (2005). Universal dimensions of human mate preferences. *Personality and Individual Differences*, *39*(2), 447- 458. https:// doi.org/ 10.1016/ j.paid.2005.01.023

Shariff, A. F., & Norenzayan, A. (2007). God is watching you: Priming god concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. *Psychological Science*, *18*(9), 803- 809.

Shariff, A. F., Willard, A. K., Anderson, T., & Norenzayan, A. (2016). Religious priming: A meta- analysis with a focus on prosociality. *Personality and Social Psychology*, 20(1), 27- 48.

Singh, D. (1993). Adaptive significance of female physical attractiveness: Role of waist- to-hip ratio. *Journal of Personality and Social Psychology*, *65*(2), 293- 307.

Slingerland, E., & Chudek, M. (2011). The prevalence of mind- body dualism in early China. *Cognitive Science*, *35*(5), 997- 1007. https:// doi.org/ 10.1111/ j.1551-6709.2011.01186.x

Slone, D. J. (2004). *Theological incorrectness: Why religious people believe what they shouldn't*. Oxford: Oxford University Press.

Slone, D. J. (2008). The attraction of religion: A sexual selectionist account. In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, R. Genet, C. Genet, & K. Wyman (Eds.), *The evolution of religion* (pp. 181- 188). Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press.

Slone, D. J., & Van Slyke, J. A. (Eds.). (2015). *The attraction of religion: A new evolutionary psyof religion*. New York: Bloomsbury Academic.

Sosis, R., & Alcorta, C. (2003). Signaling, solidarity, and the sacred: The evolution of religious behavior. *Evolutionary Anthropology*, *12*, 264- 274.

Sperber, D. (1996). *Explaining culture: A naturalistic approach*. Oxford: Blackwell.

Spicer, K. R., & Platek, S. M. (2010). Curvaceous female bodies activate neural reward centers in men. *Communicative & Integrative Biology*, *3*(3), 282- 283. http:// doi.org/ 10.4161/ cib.3.3.11560

Trivers, R. L. (1972). Parental investment and sexual selection. In B. Campbell (Ed.), *Sexual seand the descent of man* (pp. 52- 95). Chicago: Aldine.

Trzebiatowska, M., & Bruce, S. (2012). *Why are women more religious than men?* Oxford: Oxford University Press.

Valenza, E., Simion, F., Cassia, V. M., & Umilta, C. (1996). Face preference at birth. *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, *22*(4), 892-903.

Van Slyke, J. A. (2014). Religion is easy, but science is hard... Understanding McCauley's thesis. *Zygon*, *49*(3), 696- 707.

Van Slyke, J. A. (2016). *The cognitive science of religion*. New York: Routledge.

Van Slyke, J. A. (2017). Can sexual selection theory explain the evolution of individual and group- level religious beliefs and behaviors? *Religion, Brain, & Behavior*, *7*(4), 335-338.

Van Slyke, J. (2021). Intuitive perceptions of the relationship between mating strategies and religiosity: Participant religiosity influences perceptions, but not gender. *Evolutionary Psychological Science*, 1- 11. https:// doi.org/ 10.1007/ s40806- 021- 00286- w

Van Slyke, J. A. & Szocik, K. (2020). Sexual selection and religion: Can the evolution of religion be explained in terms of mating strategies? *Archive for the Psychology Religion 42*, 123- 141. https:// doi.org/ 10.1177/ 0084672420909460

Van Slyke, J. A., & Wasemiller, A. (2017). Short- term mating strategies are negatively correlated with religious commitment: Exploring evolutionary variables for religiosity at a small Christian liberal arts college. *Evolutionary Psychological Science*, *8*(170), 253- 260. https:// doi.org/ 10.1007/ s40806- 017- 0093- 9

Weeden, J., Cohen, A. B., & Kenrick, D. T. (2008). Religious attendance as reproductive sup*Evolution and Human Behavior*, *29*, 327- 334.

Weeden, J., & Kurzban, R. (2013). What predicts religiosity? A multinational analysis of reproand cooperative morals. *Evolution and Human Behavior*, *34*(6), 440- 445. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2013.08.006

Woolever, C., Bruce, D., Wulff, K., & Smith- Williams, I. (2006). The gender ratio in the pews: Consequences for congregational vitality. *Journal of Beliefs and Values*, *27*, 25-38.

Xygalatas, D. (2013). Effects of religious setting on cooperative behavior: A case study from Mauritius. *Religion Brain and Behavior*, *3*(2), 91- 102. https:// doi.org/ 10.1080/ 2153599X.2012.724547

الفصل الخامس عشر

أثر الشعائر في تماسك المجتمعات

هارفي وايتهاوس و كريستوفر إم كافانا

مقدمــة

انتبه علماء الاجتماع منذ زمن بعيد إلى أن الشعائر الجماعية - من الاحتفالات الدينية إلى شعائر الدولة ومن الاحتفالات العسكرية إلى حفلات الزفاف الملكية - تؤلف بين قلوب المشاركين (انظر مثلًا: Kertzer, 1989)، وبدأت الجهود في بيان كيف تفضي الشعائر إلى التماسك الاجتماعي منذ قرون عديدة، إن لم يكن آلاف السنين. فجادل المؤرخ العربي التونسي ابن خلدون (1958) في القرن الرابع عشر على أن **العصبية**، وهي شكل من أشكال التآزر الاجتماعي يقوم على وحدة الجماعة وغايتها المشتركة = تنشأ عن شعائر القبلية، ثم تطورت هذه الفكرة على يد العلماء الفيكتوريين أمثال ويليم رُبرتسون سميث (1889) وإميل دوركايم (1965) الذين قدموا نظريات حول قدرة الشعائر على إنتاج الفوران الجمعي **والضمير الجمعي**. ثم شرع علماء الإدراك في العقود الأخيرة في تفكيك المسارات السببية التي تربط بها الشعائر الجماعات بعضها ببعض، ولما كانت الشعائر مكونًا ظاهرًا في معظم التقاليد الدينية كان البحث الديني في طليعة هذه الجهود (McCauley & Lawson, 2002; Purzycki & Sosis, 2013; Rappaport, 1999).

وإن من البيّن أن العلاقة بين تأدية الشعائر والغراء الاجتماعي social glue علاقة متشعبة متشابكة، ومن أسباب ذلك أن مصطلح "الشعائر" بمنزلة المظلة المصطلحية التي تشمل كثيرًا من الصور الفعلية المتميزة كل التمايز والتي تضرب بجذورها في أنظمة نفسية مختلفة. فالتزامن الاجتماعي مثلًا المتحقق في الحركة

الإيقاعية (كالرقص والمسيرات والتأرجح وما شابه) أو النطق (كالغناء والترانيم والتنغيم وما شابه) الإيقاعي يُعدُّ من السمات الشائعة للشعائر الجمعية، وقد أظهرت دراسات كثيرة أن التحرك المتزامن يزيد من التماسك الاجتماعي والتعاون (وانظر مثلًا: Good et al., 2017; Hove & Risen, 2009; Jackson et al., 2018; Lang et al., 2017; Wiltermuth & Heath, 2009; but see Cohen et al., 2014)، وتدل الشواهد على أن تأثير هذا التماسك قد يتجاوز المشاركين المباشرين ذوي التأثير التبادلي[1] coparticipants، وفي بعض الحالات قد يمتد التأثير إلى جماعات خارجية[2] (وانظر مثلًا: Reddish et al., 2016)، ومن التفسيرات المحتملة لذلك أن التزامن الاجتماعي يطمس الحدود بين الذات والآخر فيخلق وهمًا مؤقتًا بفاعلية ممتدة expanded agency (Pronin et al., 2006).

ومن السمات الشائعة للشعائر الغموض السببي causal opacity – وأعني بذلك أنه لا يمكن لأحد، ولا حتى من حيث المبدأ، أن يقدم أساسًا منطقيا للأسباب المادية المناسبة لمتتاليات الفعل المتبعة في الشعائر (Whitehouse, 2011)، فلا تؤدى الأفعال الشعائرية على النحو المعين الذي تؤدى بها إلا لأنها الطريقة التقليدية أو "المتبعة" أو "الشرعية" لأداء تلك الأفعال[3] Herrmann et

---

(1) يصوغ وايتهاوس مصطلح coparticipant للدلالة على العلاقة الجدلية التعاونية بين المشاركين بدلا من مصطلح participant والذي يعني مجرد مشارك، وهو يكررها كثيرًا في هذا الفصل وسأكتفي فيما يلي بلفظ مشارك للاختصار للتعبير عن نوع المشاركة التي يؤثر فيها كل طرف على الآخر. (المترجم)

(2) أي إلى الأفراد الذين لم يشاركوا في الشعائر وهم ينتمون إلى نفس الجماعة التي ينتمي إليها المشاركون يتأثرون بهذا التماسك وهو ما يطلق عليه التآزر الاجتماعي ضيق المدى extended parochial prosociality، هذا بخلاف الأثر الذي يمتد إلى من هم خارج الجماعة الداخلية، وهو ما يطلق عليه التآزر الاجتماعي العام generalized prosociality. (المترجم)

راجع: Reddish et al., 2016.

(3) على سبيل المثال عقد الأصابع للحصول على الحظ الحسن هو فعل شعائري يعارض حدس المراقب فيما يتعلق بالسبب والنتيجة، فلا يستطيع المراقب أن يستنتج آلية العلاقة السببية بين الفعل والنتيجة المتوقعة. وهكذا كثير من الشعائر الموضوعة لمعالجة مشكلات معينة،

(al., 2013; Kapitny & Nielsen, 2015, 2016; Lyons et al., 2007. وتـدل الـشـواهـد على أن الناس، بل حتى الأطفال الصغار، يميزون بين العمل الشعائري والعمل الأداتي، ويدركون أن للأول وظيفة انتمائية (Clegg & Legare, 2015; Legare & Wen, 2014; Wen et al., 2016)، وثبت أن الأطفال يستنسخون الأفعال الغامضة سببيًا استنساخًا مخلصًا ويتجنبون الابتداع فيها عند تهيئتهم للخوف من الهجر والنبذ، وربما يكون ذلك منهم سلوكًا لإعادة الاندماج (Watson- Jones et al., 2014, 2016).

وهكذا يساهم التزامن الاجتماعي والغموض السببي في تماسك الجماعة وتعاونها وإن كانا يفضيان إلى ذلك بعمليات نفسانية مختلفة كل الاختلاف، ومن هنا تتضح حاجتنا إلى تجزئة جنس "الشعائر" إلى عناصرها المكونة الكثيرة لنفهم كيف تساهم العناصر المختلفة في الترابط الاجتماعي (McKay & Whitehouse, 2015; Whitehouse & Lanman, 2014). ولا تقتصر عناصر الشعائر المجزأة على التزامن الاجتماعي والغموض السببي، بل تشتمل كذلك على عنصر "إغفال الغاية goal demotion" (Kapitny & Nielsen 2016) وهو مبدأ يشير إلى مدى قدرة مراقب الشعيرة على فهم واستنتاج غرض الفاعل من أدائه متتالية فعلية معينة[4]، وذلك يتميز عن الغموض السببي المتعلق بمعرفة هل توجد آلية فعل يمكن فهمها والتعرف عليها لمتتالية الفعل المعين أم لا (Boyer & Liénard,

---

كشعائر شفاء المرضى أو تعزيز الخصوبة، هي شعائر تفتقر إلى التعليل السببي المادي، أي غير قابلة للاختزال في آليات سببية طبيعية. (المترجم)

(4) بخلاف الغموض السببي الذي قد يكون فيه الغرض واضحًا، فإن إغفال الهدف goal demotion يقصد به الميل إلى أن يكون اعتناء ممارس الشعيرة على طريقة أدائها بدلا من النتائج المترتبة عليها أو الأغراض المقصودة من أدائها، بحيث أن المراقب للفعل لا يستطيع أن يستنتج أو يفهم أغراض الفاعل أو دوافعه لمتتالية الأفعال الشعائرية، ويمكن التمييز بين الغموض السببي وإغفال الهدف بالقول إن الأول يثير السؤال: بأي آلية يتسبب بها هذا الفعل في هذه النتيجة؟ أما الثاني فيثير السؤال: لماذا يفعل الفاعل ما يفعله؟ (المترجم)
انظر: Kapitany & Nielsen 2016.

2006; Kapitny & Nielsen, 2016). ومن المهم كذلك وظيفيًا أن نعتبر جوانب مثل الإشارات الباهظة للمشاركة في الشعائر (Sosis & Alcorta, 2003) أو دلائل ثبوت العدالة[5] credibility-enhancing displays (Henrich, 2009). وتنصرف عنايتنا في هذا الفصل إلى الكشف عن خاصيتين من خصائص الشعائر وهما التكرار والأحاسيس الوجدانية، ونعني بالشعائر الأفعال الجماعية الغامضة سببيًا. وإنما اعتنينا بهذه الجوانب على وجه الخصوص لدلالة البحث النظري والتجريبي على ترابطهما ترابطًا أساسيًا بأنواع الغراء الاجتماعي الرئيسة الناشئة عن الشعائر. وتُعدُّ نظرية "الأنماط التدين المتباينة[6] divergent modes of religiosity" أكثر النظريات بسطًا في الكلام عن هذه الروابط (وسنشير إليها فيما بعد بنظرية أنماط التدين DMR).

---

(5) يذهب جوزيف هانريتش إلى أن دلائل ثبوت العدالة هي نتاج من نتائج تطور القدرات التواصلية الأساسية البشرية التي طورت في الأصل لمنع استغلال المتلاعبين الذين يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، وما أسهل ذلك، وللتغلب على هذا التحدي طوّر البشر ما أطلق عليه هانرتش دلائل ثبوت العدالة لتكون بجوار التعبيرات اللفظية يسيرة الكلفة فتمد المجتمع بمعايير موثوقة لدرجة الالتزام الفعلي بالنموذج الثقافي. وتتميز هذه الدلائل خلافا للتعبيرات اللفظية بأنها باهظة كالسير على الجمر أو التضحية بالحيوانات وغير ذلك من أنواع دلائل التكاليف المنتشرة في الأديان والثقافات. (المترجم)
انظر: Henrich, 2009.

(6) يعرِّف وايتهاوس أنماط التدين بأنها ميول لأشكال معينة من التقنين والتداول والمعالجة الإدراكية والتنظيم السياسي. ويقسم الأنماط الدينية إلى نمطين أساسيين: الأول هو نمط التدين التصويري the imagistic mode of religiosity ويتكون من الميول- التي توجد ضمن نطاقات معينة صغيرة أو ضمن شعائر تقاليد وطوائف مجزئة إقليميًا- إلى نقل الرسائل الدينية بواسطة طائفة من الأفعال الجمعية التي تؤدى على فترات متباعدة، وتستحضر هذه الأفعال صور أيقونية متعددة المعنى وتشفر في الذاكرة على شكل أحداث أو حلقات متميزة، منتجًا روابط اجتماعية شديدة التماسك والخصوصية. ويعمد هذا النوع من الممارسات الدينية إلى إثارة إحساس دائم بالوحي الديني وإنتاج روابط قوية بين مجموعات صغيرة من المشاركين في الشعائر، ويتميز بشدة تحفيزه وإثارته للعاطفة، ولذلك لا يؤدى غالبا على نحو روتيني. والنمط الثاني هو نمط التدين العقائدي the doctrinal mode of religiosity ويتكون من الميول التي توجد في كثير من الأديان الإقليمية والعالمية إلى تقنيين الرسائل الدينية في صورة كيان من العقائد، تتداول بواسطة أشكال روتينية من العبادة، وتحفظ في الذاكرة

نظرية أنماط التدين DMR

نشأت نظرية أنماط التدين من ملاحظة أن الأديان تنحاز إلى نوعين من الأعمال الشعائرية باعتبار مقدار التكرار ودرجة الشدة الوجدانية. أما النوع الأول فهو نوع نادر ويتميز بالشدة الوجدانية، وهو الشعائر التصويرية imagistic rituals، والنوع الثاني، وهو الشعائر العقائدية doctrinal rituals، يتسم بأنه أقل شدة وجدانية وأكثر تكرارًا (Whitehouse,1995, 2000, 2004). وإنما سميت الشعائر التصويرية ذات التكرار الأقل والإثارة الأعلى low-frequency/high-arousal (ونشير إليها فيما بعد بالرمز: LF/HA) بهذا الاسم لأنها تُنقش في ذكريات المشاركين على هيئة صور وأحداث عرضية[7]. وكون الشعائر التصويرية، بمقتضى

باعتبارها جزءًا من المعرفة العامة ويحصل عنها مجتمعات كبيرة لا يعرف كل فرد فيها الآخر من ضخامتها. وعلى عكس النمط الأول يتميز هذا النمط بأن ممارساته روتينية وتقام في جو هادئ ورصين نسبيًا وهي لذلك أقل إثارة وتحفيزًا للعاطفة وغالبا ما تكون مصحوبة بنقل لاهوت معقد. وغالبا ما توجد هذه الديناميكيات المتباينة ضمن تقليد ديني واحد إذ ترتبط ارتباطا متفاوتا في القوة بالطبقات أو الفئات المختلفة لأتباع الديانات. فعلى سبيل المثال قد تكون الممارسة الدينية للنخب الاجتماعية والطبقة المثقفة ذات طابع عقائدي بينما تتميز ممارسة التقاليد الصغيرة أو الجماعات الدينية الصغيرة بأنها ذات طابع تصويري. وإنما عرف وايتهاوس هذه الأنماط بالميول لأن الحدود بينهما ليست قاطعة حاسمة فكل من هذين النمطين يستعير خصائص من الآخر. فالعقائد قد تستحضر صور متعددة المعاني، ورمزية الشعائر غالبا لا تستغني عن التعزيز بخطاب شبيه بالعقيدة. ويرى وايتهاوس أنه بناءً على الأدلة الأثرية فإن المرجح أن النمط التصويري سبق ظهور النمط العقائدي بآلاف السنين، إذ يقدر ظهوره لأول مرة مع ظهور الصيادين وجامعي الثمار في العصر الحجري الأعلى لأغراض تكيفيه تتعلق بظروف المنافسة الشديدة على الموارد إذ يؤدي هذا النمط من التدين إلى تماسك اجتماعي قوي مما يفضي إلى أشكال أكثر فعالية من الدفاع الجماعي. أما النمط العقائدي فيقدر ظهوره بعد ظهور الكتابة التي يرى أنها عجلت بانتشاره، وقد مهد النمط العقائدي الطريق لعلميات الاستعمار والتبشير ونضالات السكان الأصليين من أجل الاستقلال. (المترجم)

انظر:

Harvey Whitehouse, Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity (New York: Oxford University Press, 2000).

(7) يفرق علماء النفس بين نوعين من الذاكرة، الذاكرة العرضية episodic memory والذاكرة

التعريف[8]، غامضة سببيًا وأنها تتسم بطبيعة مقاومة للنسيان = يعني أنها قد تحفز عمليات طويلة الأمد من التفكر في معناها وأهميتها. وبذلك يكون لهذا النوع من الشعائر أثر نفساني دائم مغير لأحوال الإنسان، وربما صارت جزءًا من السردية الذاتية الأساسية للمشارك، وقد تصنع هذه الشعائر أيضًا تماسكًا اجتماعيًا بالغ القوة في نطاق المشاركين من أبناء في الجماعة، ولكن بسبب أن هذا التماسك الاجتماعي مبني على مشاركة الأحوال الشعائرية بين الحاضرين لأداء الشعيرة، فإنها لا تنتشر بقوة إلى الجماعات الأكبر. وتتنوع صور شعائر

الدلالية semantic memories. أما الأولى فتشير إلى التمثيلات العقلية للأحداث التي خاضها الفرد والتي يتصورها في العقل على هيئة أحداث متمايزة من حياته. وبعبارة أخرى، هي ذاكرة الأحداث التي يمر بها الإنسان في حياته ومثال ذلك ذاكرة الإنسان بحفل تخرجه من الجامعة أو بيوم زفافه. وأما الذاكرة الدلالية فتشير إلى التمثيلات العقلية لطبيعة قضوية عامة. فعلى سبيل المثال، معرفتي بإشارات المرور، وتاريخ النظرية الأنثروبولوجية وكيف يكون التعامل اللائق في المطعم، وماذا حدث في قصة سندريلا = كل ذلك تعبيرات لذاكرتي الدلالية، وكلا النوعين مرتبطان ببعضهما من حيث المعالجة فالذاكرة الدلالية تشتق من الذاكرة العرضية بواسطة عملية التجريد والتعميم. فلو أنني دخلت مثلًا مطعمًا للأكل الصيني في بلد عربي لأول مرة، وفي تلك المرة عرفت كيف أطلب أنواعًا مختلفة من الطعام وأكل بالعصا الصينية وأدفع من كارت الفيزا وهكذا، وما كنت أعلم كيفية التعامل في المطعم الصيني قبل ذلك. كون هذه التجربة هي الأولى من نوعها يجعلها فريدة وجديرة لأن تشفر وتخزن في الذاكرة العرضية، ثم لنفترض أنني قمت بذلك مرات كثيرة على مدار عدة سنوات، حينئذ سأنسى أحداث أول مرة أتيت فيها للمطعم (اللهم إلا أن يكون حدث حادث صادم نسبيًا في تلك المرة) لأكون من مجمل المرات ذاكرة دلالية عن كيفية التعامل في المطعم الصيني. وهكذا الشعائر، فالشعائر العقائدية لما كان يغلب عليها طابع التكرار والروتين فإنها تشفر غالبًا في الذاكرة الدلالية، وأما الشعائر التصويرية فإنها تشفر غالبًا في الذاكرة العرضية. فإذا سئل مسلم مواظب على الصلاة مثلا هل تتذكر أحداث أو تفاصيل أول مرة صليت فيها؟ فسيكون رده بالنفي غالبًا ولكنه يمكن أن يذكر ما هي الصلاة وكيف تؤدى، بخلاف ما لو سأل هل تتذكر أول مرة ذهبت فيها للحج، أو اليوم الذي أتممت فيه حفظ القرآن، ونحو ذلك فالغالب أنه سيتذكر تلك الأحداث ولو بعد سنين. (المترجم)

انظر:

Harvey Whitehouse, Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity: Modes of Religiosity.

(8) سبق تعريف وايتهاوس للشعائر بأنها الأفعال الجمعية الغامضة سببيًا. (المترجم)

النمط التصويري LF/HA من شعائر الانضمام في المجتمعات السرية والطوائف الدينية (Allen, 1967) إلى آلام المشي على النار (انظر زيجلاتس Xygalatas في المرجع الحالي؛ وللمزيد من الأمثلة انظر Whitehouse, 1996).

وأما نمط التدين العقائدي فعلى النقيض من ذلك، إذ تتميز بأنها شعائر جماعية عالية التكرار ومنخفضة الإثارة high-frequency/ low-arousal (ونشير إليها فيما بعد بالرمز HF/LA). وتميل هذه الشعائر إلى أن تكون ممزوجة بنسيج الحياة اليومي حتى إنه يتعذر على أي إنسان أن يتذكر أول مرة أدى فيها الشعيرة، ولذلك لا يتذكر الناس هذه الشعائر باعتبارها حلقات لأحداث متميزة، ولكن باعتبارها أحوالًا عامة تكونت من تأدية الشعيرة آلاف المرات. وتتنكّر معالم مجموع الأحوال الناشئة عن هذه الشعائر وتوجد في العقل على هيئة "ذكريات دلالية semantic memories" لا على هيئة أحداث محددة موجودة في "الذاكرة العرضية episodic memory" (Tulving, 1972)، ومن ذلك القداس الروماني الكاثوليكي الأسبوعي وخدمات الكنيسة البروتستانتية. ويفضي كثرة تكرار هذه الشعائر إلى تأصيلها بعمق في الذاكرة الإجرائية حتى يؤديها المرء دون تفكير أو بالقليل منه، كما أن معدل التكرار العالي يجعل من السهل تمييز البدع المنحرفة عن الطريقة الشرعية الأرثوبراكسية orthopraxy[9]، مما يجعل الشعائر العقائدية معيارية وتاثرية في الغالب، ويلزم من ذلك قمع التفسيرات الفردية لمعاني الشعائر، فبدلاً من أن يكشف كل مشارك عن معانيه الخاصة للشعائر، يخبر علماء الدين (المعلمون الروحانيون والأنبياء والمدرسون وأشباه ذلك من أصناف أهل البصر بالدين) الناس عن معاني هذه الشعائر، ويقودونهم مؤسسين أرثوذكسيات عقائدية وتقاليد سردية تتميز هي الأخرى بالتكرار العالي والمعيارية العالية، مثلها مثل الشعائر. وعلى خلاف النمط التصويري، فإن المعتقدات والممارسات العقائدية تنتشر بكفاءة عالية، ولا يتطلب الأمر سوى

(9) الأرثوبراكسية مصطلح يدل على الطريقة المستقيمة الشرعية بحسب الدين المعين لأداء الشعائر الخاصة بذلك الدين. (المترجم)

حفنة من المبشرين لنشر التقليد إلى جمهور أكبر، وقد يكون النمط العقائدي بما له من معيارية قابلية للتداول، الأرضية التي تتأسس عليها "المجتمعات المتخيّلة[10] imagined communities" الكبرى (Anderson, 1983) التي تتسم بوفرة المنتمين إليها بحيث لا يعرف آحادها بعضهم بعضًا، ولكن توحدهم العقيدة المشتركة. وإذا كانت الروابط الاجتماعية الناشئة عن العقيدة والأعمال المشتركة قادرة على تعبئة أعداد أكبر من السكان، فإن التماسك الاجتماعي الناشئ عن النمط العقائدي أكثر تبددًا من ذلك الناشئ عن النمط التصويري المشترك.

ولقد كان مبدأ نظرية أنماط التدين DMR الوقوف على ما يسمى بديانة الشحن[11] cargo cult في بابوا غينيا الجديدة (Whitehouse, 1995, 1996)، وهي

---

(10) الجماعة المتخيّلة هو المصطلح الذي أطلقه بندكت أندرسون على الأمة وهي - كما يذكر ويتهاوس - الجماعة التي بلغت قدرًا من الاتساع بحيث لا يعرف آحادها بعضهم بعضًا معرفة شخصية كما هو الحال في أي أمة من الأمم الحالية. وإنما أطلق عليها أندرسون المتخيلة لأن الرابطة فيها بين أفرادها الذين لا يعرف بعضهم بعضًا رابطة تخيلية. يقول: "وهي متخيلة لأن أفراد كل أمة، ولو كانت أصغر أمة، لن يعرفوا أبدًا معظم أقرانهم، بل ولن يسمعوا عنهم ومع ذلك ففي أذهان كل واحد منهم صورة للطائفة التي تربط بينهم." (المترجم)

انظر:

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. (London: Verso, 2006), p.6

(11) عندما بدأ التبشير المسيحي الأوربي في جزر بابوا غنيا الجديدة سلّم بعض سكانها بالسنن الدينية للمبشرين المسيحيين انبهارًا بتكنولوجيا الرجل الأبيض ورغبة في الحصول على بعض البضائع الغربية بدخولهم في الدين الجديد. فلم يكن التعميد واتباع الهدي المسيحي إيمانا خالصًا وفهمًا واضحًا للمسيحية، بل كانت العقائد المسيحية، لما فيها من أفكار كلية تجريدية، غامضة عسيرة الفهم عندهم، ولاسيما كبار السن منهم، الذين كانوا يقولون إن عقولنا لا تفهم هذا الكلام ولكن أبناءنا الصغار قد يفهمون أما نحن فلا. وبالفعل أُخذ الصغار من قراهم ووضعوا في مدارس تبشيرية داخلية تماثل نظام الأديرة، ومن الصغار من بعث به ليكون عمالًا في المستعمرات وفيها عاشوا هدي المسيحية، ثم رجع طلاب المدارس والعمال إلى قراهم حاملين معهم السنن الجديدة ونظام العبادة. ولكن المسيحية التي تعلموها كان فيها من الروتين الحازم والضبط والإلزام بسنن ومعتقدات وعبادات ما لم يطقه السكان الأصليين فقد كانت في نظر بعضهم رتيبة مملة، كما أنهم لم يستطيعوا فهم

واحدة من الحركات الدينية الجديدة الكثيرة التي ظهرت في تلك المنطقة في أعقاب الاستعمار (Worsley, 1957)، إذ خطط بعض الميلانيزيين Melanesian ديانات الشحن على غرار أنظمة الشعائر الصغيرة لثقافات الجزر التقليدية، وتضمنت أعمال النمط التصويري LF/HA التي وإن وحدت بين المشاركين فإنها إما لم تنتشر في جماعات سكانية كبيرة قط أو انتشرت ولكن مع التفتت والانشطار. واستوحى آخرون إلهامهم من أشكال مختلفة من المسيحية التبشيرية واعتمدوا شعائر النمط العقائدي HF/LA، وأنشأوا حركات دينية ذات نطاق واسع غير مسبوق (Whitehouse, 2000). وغالبًا ما تتضمن التقاليد العقائدية التي نجحت في الانتشار والاستمرار بعدًا تصويريًا، والذي قد يأتي في شكل شعائر منشقة متفرقة في المجتمعات المحلية التي نزعت إلى زيادة مستويات الحماس والتي، بعد أن خابت تقديراتهم المستقبلية، رجعت إلى الالتزام بالتقليد العقائدي السائد بروح جديدة خضرة (Whitehouse, 1995, 2000). ويوضح مثل

عقائدها التجريدية، إذ لا يمكن تصور الأفكار الكلية التجريدية إلا بعد تصور المجتمعات الكبيرة التي لا يعرف أفرادها بعضهم بعضا على المستوي الشخصي لكثرتهم، إذ يستلزم تقنين المجرد في صورة عقيدة وجود بعض الواقع المفاهيمي وذلك يحدث بواسطة التأثيرات الذاكراتية للشعائر الروتينية المانحة للهوية. وبمجرد أن وضع الأساس المفاهيمي لمفهوم كلي دولي للإنسانية، كان الميلانيزيون على الطريق الصحيح لاعتماد أشكال جديدة من الأفكار الدينية السياسية، ولكن ظهر ذلك في شكل تأسيس حركات دينية جدية تحت قيادة السكان الأصليين. ومن ذلك ديانات الشحن وهي ديانات ملفقة بين المسيحية والأفكار الثقافية الدينية للسكان الأصليين، بدأت مع نهاية الحرب العالمية الثانية حينما قدم الجنود الأمريكان إلى جزر السكان الأصليين بمعداتهم وأسلحتهم التي أبهرت عقول السكان الأصليين. تقوم هذه الأديان على فكرة إنتاج المعجزات التي تتحقق بتجسد أرواح الأسلاف في الرجال البيض الذين يشحنون لأحفادهم جميع عجائب التكنولوجيا الغربية. وقد أحدث الناظم الروتيني مللا لبعض الأفراد النازعين إلى الحماسة فانشقوا وكونوا طوائف ذات نمط تصويري ولكنهم ما لبثوا أن عادوا إلى الاتجاه الأم لكثيرة تكاليف الشعائر التصويرية وفشل التوقعات التي قامت عليها. (المترجم)

انظر:

Harvey Whitehouse, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity: Modes of Religiosity*. (Oxford University Press: New York. 2000).

هذا المثال لماذا يخطأ الفهم من يظن أن نظرية أنماط التدين DMR تقول بانقسام السلوك الشعائري انقسامًا بسيطًا إلى شكلين غير متفاعلين، فالتقاليد الدينية في واقع الأمر تتضمن النوعين من الشعائر غالبًا.

وقد أثار صدور نظرية أنماط التدين DMR موجة من الدراسات التي قدمت أمثلة مختلفة للأعمال العقائدية والتصويرية في مناطق اثنوجرافية متباعدة مثل الشرق: الأوسط (Shankland, 2004) وغرب إفريقيا (Berner, 2004; Hjberg, 2004;) (Peel, 2004) وآسيا (Laidlaw, 2004; Bayly, 2004; Howe, 2004) وفي التقاليد التاريخية المتنوعة مثل الطوائف اليونانية الرومانية (Beck, 2004; Gragg, 2004) والبروتستانتية المتقدمة (Hinde, 2005; Pyysiïinen, 2004; Vial, 2004). وكان من حصيلة هذا الاستكشاف المكثف لدراسات الحالة إدراك أن نظرية أنماط التدين لا تنطبق على المجتمعات الدينية وحدها (أي الذين يعتقدون بوجود الكيانات الخارقة)، ولكن على جميع أنحاء الجماعات، من الجيوش والكتائب شبه العسكرية إلى الخلايا الشيوعية والحركات الانفصالية (Whitehouse, 2004).

العلاقة بين تكرُّر الشعائر والوجدانيات والذاكرة والتماسك الاجتماعي والتآزر الاجتماعي

تقدم نظرية أنماط التدين سلسلة من التوقعات والتقديرات للعلاقات بين تكرُّر الشعائر والوجدانيات والذاكرة والتماسك الاجتماعي والتعاون (Whitehouse, 2004, chap. 8). وكان من الضروري لاختبار هذه التقديرات أن نستعمل مقاييس مناسبة للمتغيرات وأن نبتكر طرق لفحص الروابط السببية بينها. فلكي نعرف مثلًا كيف تنتج الشعائر الغراء الاجتماعي فلابد من وجود طريقة دقيقة إلى حد معقول لتصور ما المقصود "بالغراء الاجتماعي" وكيف نقيسه. ونعتبر فيما يلي نوعين من الغراء الاجتماعي، ولكل منهما أسباب نفسية وعواقب اجتماعية مختلفة، والنوعان هما **الهوية الجماعية group identification** **واندماج الهُوية identity fusion**.

أما الهوية الجماعية فتعرّف بحسب أبحاث نظرية الهوية الاجتماعية social

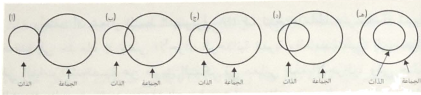
identity theory، وهي أبحاث نفسانية عريقة تتفحص كيفية ارتباط الناس بالجماعات، على أنها سلب للهوية لشخصية depersonalization (Rosenberg, 1987)، فعندما يعرِّف الشخص نفسه بهوية جماعية معينة ويشدد عليها ويبرزها، يقل في المقابل بروز هويته الشخصية (وبالعكس)، مما يعني ضمناً وجود علاقة عكسية بين الهويات الشخصية وهويات الجماعة (Hogg, 2006; Hogg & Turner, 1987; Hornsey, 2008). واعتبر في ذلك شخصًا لا يكاد يرى نفسه إلا منتميًا لحزب سياسي معين، وله مع ذلك خصائص ذاتية مميزة كثيرة (ككونه مغرمًا بلعب الشطرنج، وكونه يتيمًا في مرحلة الطفولة المتوسطة، وكونه سريع الغضب)، فإذا حان سجال انتخابي لحزبه تشتد فيه المنافسة رأيت هويته الشخصية تتنكر معالمها مقارنة بالولاء الحزبي السياسي، فلا تصير المشاركة في الصفات الشخصية كاليتم أو الاستمتاع بلعب الشطرنج الأمر المهم البارز عنده حينئذ، بل يبرز انتماؤه لجماعته السياسية وانحيازه عن الجماعات المنافسة، وبناءً على هذا الأساس يتعين الولاء والبراء.

وتذهب نظرية أنماط التدين إلى أن تعريف الذات بالهوية الجماعية يصف بدقة الطريقة التي ينحاز بها أتباع التقاليد العقائدية إلى جماعاتهم، فالمعتقدات والأعمال المعبرة عن تقليد هؤلاء الأتباع والتي بها يتوحدون = يتعلمها الناس اجتماعيًا وتُخزن في الذاكرة الدلالية (انظر قسم "نظرية أنماط التدين DMR")؛ وإذا كان الأمر كذلك، كانت علاقة هذه المعتقدات والأعمال بالصفات الشخصية المعرِّفة للذات علاقة ضعيفة أو معدومة (Whitehouse & Lanman, 2014) وقد أثبتت دراسات كثيرة ارتباط هذه الصفات الشخصية بذكريات السيرة الذاتية[12] المعرفة للذات ارتباطًا وثيقًا (Conway et al., 2004; Rose Addis & Tippett, 2004; Thorne & McLean, 2003; Wilson & Ross, 2003)، فلا غرو أن التفكير في هوية الجماعة لا ينشّط الهوية الشخصية. والأمر مختلف إذا اعتبرنا

(12) ذاكرة السيرة الذاتية هي ما يستحضره الإنسان من أحداث حياته السابقة، وتصنف ضمن الذاكرة العرضية التي سبق التعريف بها. (المترجم)

الأحوال التصويرية، التي مع كونها شخصية للغاية فإنها في الآن نفسه معرِّفة للجماعة group-defining، وتُعدُّ نظرية "اندماج الهوية identity fusion" النظرية الأنسب من أبحاث علم النفس الجماعي القادرة على توضيح هذا النوع من محاذاة الجماعة. واندماج الهوية هو الإحساس العميق القوي بالوحدة مع الجماعة حيث تذوب الحدود بين الهويات الشخصية والجماعية (Swann et al., 2012). والعلاقة بين الذات والجماعة بالنسبة إلى الأفراد المندمجين علاقة مآزرة بحيث أن بروز هوية الجماعة يستلزم تنشط الفاعلية الشخصية (وبالعكس)؛ ولذلك ترى هؤلاء المندمجين ينفرون إذا تعرضت جماعتهم للهجوم ويأخذونه على محمل شخصي ويتأهبون لدفع تكاليف باهظة جدًا دفاعًا عن مصالح الجماعة؛ وفي الوقت نفسه، قد يفضي تعرض الهوية الشخصية للتهديد إلى تحفيز التآزر الاجتماعي. ولا يمكن لنظريات الهوية العكسية من قبيل نظرية الهوية الجماعية التي توضح معالم **التضاد الوظيفي**[13] functional antagonism بين الهويات الشخصية والاجتماعية (Turner & Oakes, 1986: 241; Sim et al., 2014) أن تفسير هذه الضروب من الاستجابات التآزرية. ويقاس الاندماج عادةً باستخدام نسخة ملائمة من "إدراج الذات في مقياس آخر" (انظر الشكل 1.15) أو نسخة من مقياس لفظي مكون من سبعة عناصر، ثبتت صلاحيتها لتوفير مقياس متميز عن مقاييس الهوية الجماعية المعمول بها، وتشمل عبارات مثل "أنا وجماعتي شيء واحد" و"جماعتي نفسي" و"أشعر أني منغمس في جماعتي" (Swann et al., 2010, 2014).

(13) وفقًا لنظرية الهوية العكسية أو الهيدروليكية، فإن التضاد الوظيفي بين الهويات الاجتماعية والشخصية يعني أن العلاقة بين درجتهما عكسية أو هيدروليكية، فبروز الهوية الشخصية يكون على حساب هوية الجماعة وبالعكس، وقد خرجت أبحاث مؤخرا تنتقد على نطاق واسع التضاد الوظيفي من حيث افتقارها إلى الأدلة المباشرة، وفي المقابل ظهرت آراء تؤيد القول بالمزج بين الهويات الاجتماعية والشخصية وهو ما يعرف باندماج الهوية identity fusion. (المترجم)



ويثمر الاندماج روابط شبيهة بالروابط العائلية التي يغمرها إحساس بالجوهر المشترك، وتنبثق مثل هذه الأحاسيس الوجدانية من مشاركة أحوال الحياة المؤثرة في تحديد هوية الشخص أو من إدراك الاشتراك في سلالة مشتركة. ففي أعقاب تفجيرات ماراثون بوسطن عام 2013 مثلًا، صاحب الاندماج - الذي استعمل لقياسه مقياس الاندماج اللفظي- دلائل على الاستعداد لمساعدة المصابين، وتوسط الرغبة إلى تقديم تضحية شخصية لمساعدة المصابين (بالتبرع بالدم أو المال مثلًا) تصورات القرابة والارتباط الأسري - واستعمل لقياسها مقياس تصور الأقارب الذي تضمن عناصر مثل "ما أرى أبناء بلادي إلا إخوة لي وأخوات" (Buhrmester et al., 2014). وأظهرت دراسة أخرى، استعمل فيها عينة من 256 توأماً متطابقًا وأخويًا، تلازمًا بين الاندماج مع الأخ والروابط الإنسانية القائمة على التشابه الجيني الفعلي وكذلك إدراكات الأحوال المشتركة، كل على حده (Whitehouse et al., 2017)، وما هذان إلا مجرد مثالان، وتوجد أدلة قوية في الجملة على أن الروابط التي تشكلت بواسطة اندماج الهوية مرتبطة بالقرابة النفسية (Whitehouse & Lanman, 2014). ويعتمد الاندماج مع العائلة عادةً على مزيج من مشاركة الخصائص المظهرية phenotypic characteristics وأحوال الحياة، ولكننا نذهب إلى أن المؤسسات المتطورة ثقافيًا، كالشعائر التصويرية، قادرة على تنشيط مسار الأحوال المشتركة للاندماج[14]، مما يؤدي إلى خلق روابط شبيهة بروابط العائلة بين مشاركين لا يرتبطون في الواقع ارتباطًا جينيًا وثيقًا.

---

(14) يقدم ما أسماه وايتهاوس نموذج "مسار الأحوال المشتركة للاندماج shared-experience pathway to fusion" إحدى السلاسل السببية التي تفضي إلى التضحية بالنفس، والتي تبدأ

ويُعتقد أن شعائر النمط التصويري LF/HA تنتج اندماجًا عبر سلسلة سببية معقدة إلى حد ما، إذ تفضي الأحوال الوجدانية القوية والغامضة سببيًا إلى تحول في الذات الشخصية عن طريق التفكر في معاني هذه الأحوال، وفي حالة الشعائر الجماعية يثمر هذا التحول مشاعر بالاندماج والجوهر المشترك (Whitehouse, 2018، وللاطلاع على رؤية تنموية، انظر Reese and Whitehouse, 2021). وعلى الرغم من أن عناصر هذه السلسلة السببية لا تزال موضوعًا لدراسات تجريبية مستمرة، سواء التجارب المعملية أو الميدانية أو المسوحات التي تجري على نطاق واسع للسكان، فإن عددًا كبيرًا من النتائج الحالية تدعم النموذج المقترح بالفعل. ومن تلك النتائج ما أظهرته سلسلة من التجارب المبكرة أن الشعائر التي تتسم بالإثارة الوجدانية ولّدت تفكرًا أعمق وأطول أمدًا لمعانيها من الشعائر الأقل إثارة (Richert et al., 2005)، وقدم جونج Jong وزملاؤه (2015) أدلة تلازمية وتجريبية على الربط بين سوء الأحوال التي تعم الناس (كأزمات إيرلندا الشمالية وتفجير بوسطن) ومراتب من اندماج الهوية بواسطة التفكر، وبالمثل قدم وايتهاوس وزملاؤه (2017) مجموعة متنوعة من الأدلة على أن تبادل التجارب المؤلمة ينشأ عنه اندماج الهوية، وهذا بدوره قد يحفز على التضحية بالنفس، كما لوحظ وجود علاقة مماثلة للتجارب الإيجابية (المبهجة)، فقد وجد نيوسون Newson وزملاؤه (2016) أن أحاسيس الحزن والفرح بين مشجعي كرة القدم البريطانية المرتبطة بالأحداث المهمة لفريقهم

بخوض حدث وجداني محفز يعقبه عملية تفكر وصنع للمعنى تفضي إلى الإحساس بالاستحواذ على جوهر مشترك مع الجماعة. ويدرك هذا الجوهر المشترك إما بواسطة إدراكات التشابه المظهري phenotypic similarity أو بواسطة الإحساس بأن الذكريات العرضية لحدث الجماعة المعرِّف لهويتها تتشارك مع أعضاء آخرين في الجماعة، والإحساس بالجوهر المشترك ينتج بدوره اندماج الهوية مع الجماعة وهذا الاندماج يحفز الأفراد تحت ظروف التهديد على التضحية المفرطة بالنفس. (المترجم)

انظر:

Kavanagh, C. M., Kapitány, R., Putra, I. E., & Whitehouse, H. (2020). Exploring the pathways between transformative group experiences and identity fusion. *Frontiers in Psychology, 11*:1172. doi: 10.3389/ fpsyg.2020.01172

أحدثت فيهم إحساسًا وكأنها من نتاج أحوال شخصية، وزاد ذلك من مقدار اندماجهم مع أنديتهم.

وانصرفت عناية بايز Pez وزملائه (2015) إلى سياقات الشعائر خاصةً، ففحصوا التجمعات الشعائرية التكافؤية valence الجذل منها والبائس[15] ووجدوا أن المشاركة في هذه الأحداث "تعزز تعزيزًا ثابتًا... اندماج الهوية، والتكامل الاجتماعي"، وأن "التأثيرات تحدث بواسطة التزامن الوجداني المدرك (الفوران الجمعي) مع الآخرين" (ص 711). وأفادت دراسة أخرى حديثة، قامت على فحص تجارب على أكثر من 600 من ممارسي الجوجيتسو البرازيليين أثناء الشعائر الترويجية (Kavanagh et al., 2019)، أن التقويمات الإيجابية الذاتية للشعائر - بما في ذلك تقويمات الذين تحملوا أحوالًا مؤلمة كمعاناة الجلد بالأحزمة - كانت مرتبطة بمستويات عالية من اندماج الهوية مع مجموعة التدريب. وأخيرًا، وجدت دراسة مسجلة سابقًا preregistered study أجريت على أكثر من 1300 مسلم إندونيسي (Kavanagh et al., 2020) أن "التغيير transformativeness" المخبر عنه ذاتيًا والمشاركة المدركة للأحداث المحددة لهوية الجماعة صاحبها دلائل على درجات من اندماج الهوية مع أهداف الجماعة، وإن كانت العلاقة مع التغيير أشد ثباتًا من التشارك المدرك الوارد في التحليلات.

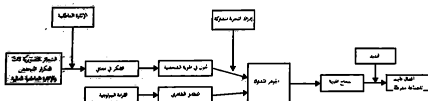
وقد تقرر أن تصورات التهديد الخارجي تتوسط الارتباط بين الاندماج والتأييد المفرط للجماعة، كالرغبة المعلنة للقتال والموت من أجلها (Whitehouse, 2018). وأمر هذه الصورة المفرطة من التضحية بالنفس أمر عجيب إذا اعتبرنا نظرية التطور، ولكن قد يكمن الحل في انتقاء القرابة .kin selection فقد يكون مبدأ تطور اندماج الهوية أن يكون آلية نفسانية ترمي إلى تحفيز دفاع أهل الأرحام من الدرجة الأولى عن بعض عند لقاء العدو. وإذا كان الأمر

(15) وفي الدراسة المشار إليها كانت شعائر التكافؤ الجذلة المشي الاستعراضي الفولكلوري وأما الشعائر التكافؤ البائسة فكانت التجمع بغرض التظاهر. (المترجم)

كذلك، فربما استعملت لاحقًا نفس هذه الآليات لمواجهة الجماعات الغريبة، كون ذلك تكيف ثقافي باعتبار الجماعة (Whitehouse & Lanman, 2014; ولكن انظر أيضًا: Whitehouse et al., 2017). ومما ينبه له أن شعائر النمط التصويري LF/HA منتشرة خاصة في الجماعات الحربية، وتحديدًا في شعائر الانضمام وأعمال التنكيل للمحاربين القبليين والمنظمات الإرهابية والمتمردين الثوريين والجيوش التقليدية (Sosis et al., 2007; Whitehouse & McQuinn, 2012). وفي الأخبار التي جمعت أثناء انتفاضة 2011 في ليبيا تأييد للقول إن الأحوال التصويرية عندما تقترن بتهديد الجماعات الخارجية لا تفضي بالناس إلى مجرد الاستعداد النظري للقتال والموت من أجل جماعتهم، ولكن يترجم هذا الاستعداد إلى أعمال حقيقية، إذ يخاطر الناس فعليًا بحياتهم في ساحة المعركة (Whitehouse, McQuinn, et al., 2014).

وبالتوازي مع ما سبق، كانت الأبحاث في نمط التدين العقائدي تتقصى المسارات من شعائر النمط العقائدي HF/LA إلى الهوية الجماعية ومن انتشار المعتقدات والأعمال المعرِّفة لهوية الجماعة إلى الجماعات ذات الكثافة السكانية الأكبر (انظر الشكل 2.15). والفكرة الجوهرية هنا أن روتين الأعمال الثقافية تمكِّن تخزين معالم هوية الجماعة في الذاكرة الدلالية على هيئة زمرة من المخططات والسيناريوهات الإجرائية (Whitehouse, 1992, 2000). ويجعل تواتر التكرار مُغَايَرة الأعمال، ومن ضمنها الشعائر، أمرًا ممكنًا، ويعزز كذلك تحقيق الهوية مع الجماعات التي تضم أعدادًا كبيرة من السكان، لا يعرف بعضهما بعضًا. وهذا النوع من الروابط الاجتماعية مختلف عن تلك التي تأتي مع الشعائر التصويرية النموذجية في الجماعات التي تقوم على شبكات يرتبط فيها كل شخص بعلاقة مع غيره من أبناء جماعته وتدمج هويتهم في الإطار المحلي. وقد ثبت بأكثر من طريق أن هوية الجماعة تحفز تفضيل الجماعة والانتقاص من الجماعات الأخرى (Brown, 2006; Hornsey, 2008; Tajfel & Turner, 1985). ومن شواهد ذلك الدراسة الحديثة لهوبسون Hobson وزملائه (2017) التي أثبتوا فيها أن توليد التحيز إلى الجماعة - حيث يمارس الفرد التمييز ضد الجماعات

الأخرى لصالح جماعته المنتمي إليها- يتطلب تكرار أداء شعائر جديدة، وأن الأداءات التي لم تتكرر لم تنتج هذا التأثير. ولكن لما كان هذا الشكل من مناصرة الجماعة لا يستنفع من الفاعلية الشخصية، كانت مصالح الفرد الشخصية غالبة على مصالح الجماعة إذا تعارضا تعارضًا مباشرًا، مما يجعل هذا الشكل من الغراء الاجتماعي، أي شكل الهوية الجماعية، أقل قوة من الشكل الآخر، أي الاندماج (Whitehouse & Lanman, 2014). ويتبين الفرق في سياق الحرب، فالهوية الجماعية القوية قد تحض المدنيين على الانخراط في الخدمة العسكرية وقت الحرب عندما تكون احتمالات الموت أو الإصابة الشخصية منخفضة نسبيًا، أما الاندماج فهو الذي يفضي إلى الاستعداد للقفز على قنبلة يدوية أو تنفيذ عملية انتحارية (Whitehouse, 2018).



إن الأعمال التصويرية تربط بين أفراد الجماعات الصغيرة حين تشتد دواعي التولي (كالحال عندما تكون الجماعة تحت نيران العدو)، أما الأعمال العقائدية فقد تربط بين عدد أكبر بكثير، ولكن ترابطها أضعف من ترابط الأعمال التصويرية. وقد تدعو الهوية الجماعية في شكلها المفرط إلى أشكال مفرطة من التضحية عن طريق عمليات سلب الشخصية وذلك عندما تتعرض أعراف ومعايير الجماعة إلى انتقاص شديد من جماعات خارجية، ولكن في معظم الأحوال تقع الهوية الجماعية في صور أضعف من ذلك؛ ومن ثَمَّ يرجح أن ينشأ عنها أشكال أضعف من الأفعال المناصرة للجماعة، كالرغبة في دفع الضرائب أو الزكاة مثلًا. ومع ذلك، فإنه بالنظر إلى قدرة النمط العقائدي على ربط أعداد كبيرة جدًا من السكان، فإن مساهمات الأفراد الصغيرة قد تتراكم بسرعة لتكون مخزون

تراكمي عالي القيمة، وهكذا فإن النمط العقائدي قادر على دعم العمل الجمعي على نطاق أوسع بكثير من النمط التصويري.

الشعائر وظهور التعقيد الاجتماعي

عندما قدمنا نظرية أنماط التدين DMR (انظر قسم "نظرية أنماط التدين DMR")، اعتبرنا المساعي المبذولة لتقصي الأنماط المتباينة في بيئات العالم الواقعية بناءً على تحليل دراسات الحالة المعاصرة والتاريخية. وكان من ثمرات هذا النهج أن أسفر عن معلومات مفصلة عن ديناميكيات الأنماط أثناء حدوثها في أوقات وأماكن معينة، بيد أن ذلك لم يخل من قصور، فدراسات الحالة قابلة دائمًا للاختيار المتحيز ولذلك لا يمكن عدّ هذا النهج اختبارًا صالحًا من الناحية الموضوعية أو المنهجية لادعاء النظريات. وللتغلب على هذه المشكلة، أنشأ أتكينسون Atkinson ووايتهاوس (2011) قاعدة بيانات كبيرة لشعائر العالم، مستعينين بمواد مستخرجة من ملفات دائرة العلاقات الإنسانية الإقليمية Human Relations Area Files - وهو مخزون ضخم على الإنترنت للكتابات الاثنوجرافية (Murdock et al., 2006). وتضمنت قاعدة البيانات معلومات مفصلة عن 644 شعيرة من عينة من 74 مجموعة ثقافية (خططت على نحو يقلل من آثار مشكلة جالتون Galton's problem، وهي مشكلة عدم استقلال الحالات باختلاف المواقع). ولكل شعيرة من الشعائر المختارة، رُمِّزت البيانات المتعلقة بما يقرب من 100 متغير ذي صلة باختبار نظرية الأنماط بما في ذلك تكرار أداء الشعائر والإثارة الوجدانية. وأكد تحليل مجموعة البيانات أن العلاقة بين تكرار الشعائر الجمعية والأحاسيس الوجدانية الناجمة عنها علاقة عكسية (كما هو متوقع)، ولكن ظهرت أيضًا مفاجآت كبرى. أولاً: كانت أقوى علاقة عكسية بين التكرار والشدة الوجدانية من نصيب الشعائر التكافؤية البائسة، أما بالنسبة إلى شعائر النشوة الجذلة، فكانت العلاقة تربيعية. أي أنه في حين كان تكرار الشعائر البائسة يقل مع شدة بؤسها، أظهرت الشعائر الجذلة في مجموعة البيانات علاقة أكثر تغيرًا، زد على ذلك أن التحليل أظهر أن تكرار الشعائر يرتبط ارتباطًا طرديًا

بالكثافة الزراعية، مقاسة على مقياس من ست نقاط، من "لا زراعة" وإلى "الزراعة المروية المكثفة" (وبينهما نقاط وسيطة تشمل الزراعة العرضية والبور والبستنة وما شابه. Atkinson & Whitehouse, 2011). وتشير هذه النتيجة إلى أن الممارسات الشعائرية للمجتمعات البشرية تصبح أكثر تكرارًا وأقل إثارة للوجدان عندما يزداد نمو هذه المجتمعات وتتعقد ويصبح جل اعتمادها على الزراعة المكثفة. وأثبت تحليل حديث (Kapitny et al., 2020) لزمرة بيانات تخص 644 شعيرة وباستعمال تحليل عاملي جديد = احتشاد سمات النشوة والانزعاج وأنها تبدو متعامدة في الغالب. كما أفادت نفس الدراسة عن وجود احتشاد مماثل من جوانب تتعلق بالنشوة والانزعاج والتكرار في سرديات أحوال الشعائر المعاصرة التي جمعت من 779 فردًا من اليابان والهند والولايات المتحدة.

وتحث هذه النتائج على التفكير في احتمالية أن يكون الارتفاع في وتيرة أداء الشعائر الجماعية قد ساعد على استحثاث البشر في عصور ما قبل التاريخ على الانتقال من أسلوب البحث عن الطعام إلى أسلوب الزراعة. وللتحقيق في هذا السؤال الدقيق، أسس وايتهاوس شراكة مع علماء الآثار في موقع العصر الحجري الحديث جاتال هويوك úatalhyük في وسط الأناضول (Whitehouse, (Mazzucato, et al., 2014; Whitehouse & Hodder, 2010)، حيث تطورت تدريجيًا تقنيات زراعة المحاصيل وتدجين الحيوانات لأول مرة في غرب أوراسيا. ففي حوالي 1800 عامًا من الاستيطان في جاتال هويوك، ارتفعت الكثافة الزراعية على نحو مطرد، إذ خضعت أنواع متزايدة من الحيوانات تحت سيطرة الإنسان وزادت أحجام الأسراب والقطعان. وفي الآن نفسه، وجدت أدلة على التجانس الإقليمي للعلامات الثقافية على نحو متزايد، كأختام الطوابع وتصميمات الفخار. وإلى جانب هذه التطورات، ظهرت أدلة على زيادة تكرار أداء الشعائر، خاصة في البيئات المحلية. ومع أن هذه الملاحظات تشير إلى ظهور وانتشار نمطًا في التدين يميل إلى فئة التدين العقائدي، فقد شهدت نفس الفترة الزمنية أيضًا انخفاضًا في الشعائر التصويرية. فكانت الولائم الاحتفالية الكبيرة جدًا، بما فيها من مناولة و"وضع الفخاخ" للحيوانات البرية الخطرة، تقام على نحو غير مطرد

في فترات متقدمة من الاستيطان، ثم أخذت الدلائل على تلك الاحتفالات تتراجع تدريجياً مع تراجع الدلائل الأخرى للعمل الطائفي الديني المرتبط بالصيد. وكذلك ظهر انخفاض الأعمال المنطوية على غوائل كبيرة، كتجارة حجر السَّبَج مع جماعات بعيدة في أمكان قد تكون معادية، وتناقصت كذلك المقذوفات الضخمة التي ارتبط بصيد الطرائد الكبيرة.

ومع أن الصورة العامة في جاتال هويوك هي صورة انبثاق التدين العقائدي وتراجع الممارسات التصويرية، فإنه لا يزال مجرد موقع أثري واحد لمدة زمنية تقل عن ألفي عام وتقع في منتصف المرحلة الانتقالية الأولية من البحث عن الطعام إلى الزراعة. ولذلك، حتى إذا وجدنا تحولًا في أنماط التدين في جاتال هويوك، من الأنماط التصويرية إلى العقائدية، وكان هذا التحول سببًا في إحداث تحول كبير في التشكل الاجتماعي، فمن المستحيل أن نحدد على أساس هذا الموقع وحده إن كان ذلك يمثل نمطًا عامًا في تاريخ البشرية أم هو أمر فريد تختص به هذه الحضارة الرائعة، ولذلك كان لزامًا تجميع بيانات لنطاق أوسع من المواقع، وتم القيام بذلك لـ 64 موقعًا حتى الآن منتشرة عبر الأناضول والشام مع توسيع النطاق الزمني توسيعًا كبيرًا (من العصر الحجري القديم إلى العصر الحجري النحاسي). وكان الغرض من هذه الدراسة الإقليمية الجديدة معرفة هل ثمة أدلة أشمل على حدوث تراجع في النمط التصويري وظهور النمط العقائدي بظهور الزراعة لأول مرة واكتمال رسوخها في أنحاء المنطقة في الجملة. ولسوء الحظ، يصعب ملاحظة متغيرات مثل تكرار الشعائر والإثارة الوجدانية ملاحظة مباشرة بواسطة علم الآثار بالنسبة إلى معظم المستوطنات البشرية في عصور ما قبل التاريخ. وللتغلب على هذه المشكلة، طور جانتلي Gantley وزملاؤه تقنية جديدة تُعرف باسم "تحليل متلازمات المواد material correlates analysis".

فبدأ جانتلي وزملاؤه (2018) باختيار أكثر عشر ثقافات عقائدية وأكثر عشر ثقافات تصويرية من قاعدة بيانات أتكينسون ووايتهاوس الاثنوجرافية (2011)، ثم حددوا بعد ذلك المتغيرات في كل واحدة من تلك الثقافات التي

عرفت متلازمات في أربعة وستين موقعًا أثريًا واردة في العينة الإقليمية. ونتج عن ذلك مجموعة من 90 متغيرًا تلازميًا لمواد تتعلق بالشعائر والعيش والتعقيد الاجتماعي يمكن فحصها في كل من السجلات الاثنوجرافية والأثرية، ووجد الباحثون في العينة الأثرية انفصالًا إحصائيًا واضحًا بين الثقافات ذات الدلالات على هيمنة الشعائر التصويرية وتلك ذات الدلالات على هيمنة الشعائر العقائدية، بناءً على الخصائص المرتبطة بالعيش وأعمال الدفن والتخزين وإعداد الطعام وإدارة الموارد والمباني المشتركة والمقابر. ويبدو، بناءً على هذا التحليل، أن السمات التصويرية قد استبدلت تدريجياً بالخصائص العقائدية مع ازدهار الزراعة وتضخم المجتمعات وزيادة تعقيدها. إن هذه النتائج مقنعة، غير أن بها قصورًا وهذا أمر مسلم به. فعلى الرغم من تضمين العينة أكثر من 60 موقعًا أثريًا، فإنها لا تزال تقتصر على جزء صغير من الكرة الأرضية، الأناضول والشام، ولا تخبر إلا عن أنماط ينحصر وقوعها في بضعة آلاف من السنين من عصور ما قبل التاريخ، زد على ذلك أن البيانات المستعملة في الدراسة بها ثغرات كثيرة، وذلك أمر حتمي الوقوع عند التعامل مع شعائر ما قبل التاريخ.

وسعيًا للتغلب على بعض القصور، يجرى حاليًا عمل مشروع أكثر طموحًا أطلق عليه سيشات: بنك بيانات التاريخ العالمي :Seshat (Turchin et al., 2015) Global History Databank. ومن المزايا الرئيسية للسيشات، أنه، كما يظهر اسمه، يستوفي بيانات ذات طبيعة عالمية لا إقليمية. كما أن الإطار الزمني لبنك البيانات يمتد إلى 10000 عام، ويشمل حتى الآن أكثر من 400 نظام سياسي ويقوم على ترميز بياناته التاريخية أكثر من مائة من الخبراء المؤرخين وعلماء الآثار وعلماء الكلاسيكيات. وفي وقت كتابة هذا التقرير، كان Seshat يحتوي بالفعل على أكثر من 300000 إدخال. وكما هو الحال مع قاعدة بيانات الشعائر التي تستعمل المواد المستخرجة من ملفات العلاقات الإنسانية الإقليمية، فإن جميع البيانات في سيشات تتعلق بمتغيرات سبق تحديدها واختيارها لاختبار النظريات المتعلقة بتطور التعقيد الاجتماعي، ويشمل ذلك المتغيرات المتعلقة باختبار نظرية الأنماط الدينية.DMR ومن بين المتغيرات الأساسية في كتاب

الشفرات المتغيرات المتعلقة بالتعقيد الاجتماعي والشعائر والدين والحرب والزراعة. ولزيادة التنوع في مجموعة البيانات، يوظف سيشات عينة طبقية من ثلاثين "منطقة جغرافية طبيعية" (يشار إليها فيما يلي باسم NGAs). وفي كل منطقة من مناطق العالم العشر المحددة، كان اختيار المنطقة الجغرافية الطبيعية بحيث يتنوع بدء ظهور التعقيد الاجتماعي فيها، من الظهور المبكر إلى الوسيط وانتهاءً بالظهور المتأخر (وذلك مرة أخرى لغرض تعظيم التنوع).

ولقياس تصاعد التعقيد الاجتماعي في تاريخ العالم، استعمل باحثو سيشات 51 متغيرًا كان العلماء قد ربطوها سابقًا بالتعقيد المرتبط بحجم السكان والتسلسل الهرمي والإقليم والحكم والمال والبنية التحتية وأنظمة المعلومات والنصوص (Turchin et al., 2018). وقد أظهرت هذه الخصائص المختلفة علاقات قوية بعضها مع بعض عبر جميع المناطق الجغرافية الطبيعية .NGAs وأظهر التحليل الإحصائي أيضًا أن التعقيد الاجتماعي ظهر في نقاط زمنية مختلفة على نطاق واسع وفي أجزاء مختلفة من العالم. ومن منظور نظرية الأنماط الدينية DMR، فإن السؤال الرئيسي: هل سبقت الشعائر العقائدية HF/LA ظهور التعقيد الاجتماعي في جميع مناطق العالم هذه، بما يتفق مع الفرضية القائلة بأن النمط العقائدي ساعد على استحثاث هذه العملية بما وفره من آلية لإنشاء هوية مشتركة وتعاون مشترك في الجماعات الكبيرة (Whitehouse et al., 2015)؟

هناك فرضية أخرى تبدو بدهية للوهلة الأولى وتذهب إلى أن ربط الأخلاق بالآلهة العليا أو ما أسماه بعض العلماء "الآلهة الكبرى" (بما في ذلك من معتقدات العقاب الأخلاقي الخارق للطبيعة) ساهم في ظهور "المجتمعات الكبيرة" (تشكيلات اجتماعية سياسية معقدة وواسعة النطاق) وقدم وسيلة لتنظيم التعاون في زمن ازدات فيه الصفقات غير شخصية واشتدت دواعي الغش والتطفل تحت عباءة الهوية المجهولة (Lang et al., 2019; Norenzayan, 2013; Norenzayan et al., 2016). ومع ذلك، فإن البحث الذي أتمه واتس Watts وزملاؤه (2015)، وهو بحث قام على تحليل الوراثة العرقي البايزي Bayesian phylogenetic analysis لمعتقدات ستة وتسعين ثقافة أسترونيزية Austronesian،

أثبت أن العقاب الخارق للطبيعة، لا ربط الأخلاق بالآلهة العليا، هو الذي سبق التعقيد السياسي في تلك المنطقة من العالم. وأثبت تحليل بيانات سيشات Seshat أن الاهتمام بالعقاب الأخلاقي الخارق للطبيعة صار سمة أساسية (لبعض) الأنظمة الدينية بعد الصعود الحاد في التعقيد الاجتماعي، وليس قبل ذلك، وذلك على طول التاريخ العالمي (Whitehouse et al., 2021). وخرجت تحليلات إضافية لبيانات سيشات Seshat، استعمل فيها مقاييس أدق لقياس اعتقاد ربط الأخلاق بالعقاب الخارق للطبيعة، بشواهد تؤيد القول بالظهور المتأخر للآلهة الكبرى أيضًا، مما يدل على أن ربط الأخلاق بالأديان لم يؤثر تأثيرًا سببيًا رئيسيًا في زيادة التعقيد الاجتماعي السياسي، وأن الدوافع التطورية الأهم هي الصراعات والكثافة الزراعية (انظر Turchin et al., 2019). واقترح باحثون أن التركيز على البيانات باعتبار الجماعة وترميز الأخلاق الفردية لمجتمعات بأكملها، قد يؤدي إلى تسطيح الاختلافات الفردية المهمة والهموم الأخلاقية الدقيقة، بما في ذلك المجتمعات ذات الآلهة "الأصغر" نسبيًا والأكثر تقييدًا محليًا (Purzycki & Watts, 2018; Purzycki et al., 2020; Singh et al., 2021).

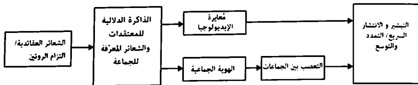
وحتى لو كان الأمر كذلك، فإن تفريعات المساعي المبذولة لاختبار فرضية الآلهة الكبرى باستخدام بيانات الثقافات المتعددة أو البيانات التاريخية لم تُحدد معالمها بالكامل حتى الآن. وباعتبار القدر الذي تدعم به النظم الثقافية المراقبة الخارقة للطبيعة وتقوي الحدوس المتعلقة بها، فإن السؤال الرئيس هنا هل كانت هذه الأنظمة الثقافية تساهم بدعمها هذا في نشأة المجتمعات الكبيرة بتوسيعها من نطاق أشكال التعاون اللازم لقيام المجتمعات الكبيرة؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف تم ذلك؟ يتطلب هذا السؤال التركيز على البيانات باعتبار الجماعة، ولو جزئيًا على الأقل. وإذا لم يكن الإيمان بالآلهة الكبرى على وجه الخصوص هو الذي أدى إلى ظهور التعقيد الاجتماعي فهل كان نمط التدين العقائدي هو الذي أدى إلى ذلك في تاريخ العالم قبل أن يعزز لاحقًا، ربما، بالابتكارات العسكرية وتوافر الموارد؟ هذا السؤال موضوع بحث أساسي حاليًا لطائفة واسعة من العلماء والتجريبيين الذين يعالجون البيانات التاريخية.

ومع أن النمط التصويري كان في يوم من الأيام الطريقة المهيمنة التي خلقت بها الشعائر الصمغ الاجتماعي في المجتمعات البشرية حين لم يكن للنمط العقائدي ذكر، فقد انقلب الوضع الآن في جميع أنحاء العالم تقريبًا، إذ يسود النمط العقائدي لهذا العهد جميع المجتمعات البشرية إلا أشدها عزلة، والأمر على هذا الحال منذ قرون أو على الأغلب منذ آلاف السنين، وفي غضون ذلك، أحدث التطور الثقافي زمرة متنوعة من التغييرات في ديناميكيات النظم العقائدية في مناطق وأزمنة مختلفة. وفي هذا القسم ننظر كيف ساهم ربط الأخلاق بالآلهة ودلائل ثبوت العدالة (credibility-enhancing displays [CREDs]؛ Henrich, 2009) ودلائل تقويض العدالة (credibility-undermining displays [CRUDs]؛ Turpin et al., 2018) في تعزيز وإضعاف الاعتقادات في الأرثوذكسية العقائدية ومن ثمَّ التأثير على قدرتها على تمهيد سبل الثقة والتعاون في البيئة الاجتماعية المتغيرة. ونعتبر كذلك كيف أن العوامل المؤثرة على معايير الجماعة من حيث تشديد هذه المعايير أو تساهلها قد تؤثر على الحفاظ على النهج الأرثوذكسي ومُغَايَرة الأيديولوجيا عمومًا. وأخيرًا، ننظر كيف تؤثر المقادير المختلفة للتنقل العلائقي(16) relational mobility في المجتمعات المختلفة على الانتشار النسبي للشعائر العقائدية والتصويرية.

لقد ناقشنا بإيجاز احتمالية ضرورة ربط الأخلاق بالآلهة لإقامة التعاون في المجتمعات الكبيرة، لا سيما في الإمبراطوريات متعددة الأعراق حيث تتغيب الهويات المشتركة (انظر قسم "الشعائر وظهور التعقيد الاجتماعي"). ولكن الآلهة الأخلاقية لا تحفز التآزر الاجتماعي إلا إذا كانت قابلة للتصديق، فقد يكون لفكرة وجود "عين في السماء" تراقب الخلائق وتعاقب المفسدين وتجازي الأتقياء بعض الميل الحدسي (Boyer, 1994, 2001; Johnson, 2015; Norenzayan,

(16) المقصود بالتنقل العلائقي أو الحركية العلائقية مقدار الحرية التي يتمتع بها الأفراد في اختيار الأشخاص الذين يرغبون في إنشاء صلات معهم في مجتمع معين. (المترجم)

2013)، ولكن الأديان من هذا النوع تدعو أيضًا إلى الشك لأسباب منها أن الغالب على مثل هذه المعتقدات أنها تسخّر بوجه ما لمنافع وأهواء أهل السلطة (McKinnon, 2005). ومع ذلك، فإن رؤية الأدلة على صدق إيمان الآخرين قد تساهم في تهدئة الشكوك والارتياب. وتُقدِّم نظرية دلائل ثبوت العدالة CREDs على أنها الآلية المتطورة ثقافيًا التي توفر هذا النوع المحدد من الأدلة التي يصعب تزويرها (Henrich, 2009).



الشكل 3.15 مسارات إلى الهوية الجماعية والانتشار السريع.

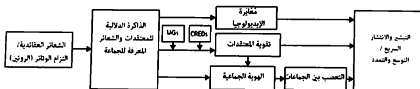
فالناس يصيرون أكثر تصديقًا لادعاءات المرء إذا رأوه يتصرف وفقًا لادعاءاته تصرفًا فيه كلفة بحيث يكون تصرفه ضربًا من الخبل إن لم يكن مؤمنًا حقًا بما يدعيه. وإليكم هذا المثال اليسير: لو أن نوعًا من فطر عيش الغراب معروف بين الناس بسميته، ثم ادعى مدعي أنه آمن للأكل، فسيكون هذا الادعاء أكثر إقناعًا للغير إذا باشر هذا المدعي أكل الفطر بنفسه، وعلى نفس هذا المنوال جادل جماعة من الباحثين أن أداء الشعائر المكلفة (كتلك التي تستغرق وقتًا طويلاً أو تتطلب أعمالًا جسدية أو تستهلك الموارد) تجعل المعتقدات المرتبطة بهذه الشعائر أقرب للتصديق، إذ تقوم مثل هذه الشعائر مقام دلائل ثبوت الصدق والعدالة CREDs، مما يزيد من قابلية تصديق المعتقدات العقائدية، بما في ذلك الإيمان بوجود إله أخلاقي. وإذا صح ذلك، فإن نظرية دلائل ثبوت العدالة قد تساهم في تعليل التفاوت في سرعة انتشار بعض التقاليد العقائدية أو استمرارها (انظر الشكل 3.15). وفي المقابل، فإن التقاليد التي تخفق في الاحتواء على القدر الكافي من دلائل ثبوت العدالة ولا تمتك مع ذلك

آليات تعويضية أخرى، كالدعم الذي تفرضه الدولة= ستعاني للاحتفاظ بانتماء أبنائها إليها. وهذا صحيح جدًا في سياق المشهد الأيديولوجي التنافسي حيث تتوق الأديان والأيديولوجيات العلمانية أيضًا إلى تجنيد المنشقين. وأسوأ من ذلك، التقاليد الدينية التي ينظر الناس إلى قادتها على أنهم منافقون، كرجال الدين الكاثوليك الذين سعوا للتستر على فضائح انتهاك الأطفال في الكنيسة، ففي هذه الحالة ينخرط الدين في دلائل تقويض العدالة CRUD التي تساهم في تدهور سريع للاعتقاد. وقد لوحظت هذه الظاهرة مؤخرًا بالفعل في جمهورية أيرلندا في أعقاب فضائح انتهاكات الكنيسة الكاثوليكية (Turpin et al., 2018).

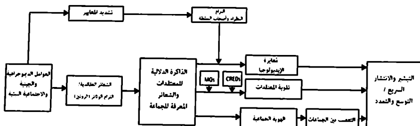
وإلى جانب متغيرات مثل دلائل ثبوت العدالة CREDs ودلائل تقويض العدالة CRUDs التي يمكن أن تقوي أو تقوض الصلات بين المتغيرات داخل النمط العقائدي، هناك أيضًا عوامل خارجية للأنظمة الدينية المؤسسية قد تؤثر على كيفية تطورها. فعلى سبيل المثال قد نفترض عاملًا ثالثًا خارجيًا (ليس هو الزراعة ولا هو شعائر النمط العقائدي، بل أمر يرتبط بكليهما) أفضى بطريقة ما إلى تحريك العملية برمتها، هذا وإن كنا لا نعلم الآليات المحددة التي زادت بها نهضة الزراعة من وتيرة الشعائر الجمعية ذات النمط العقائدي. ومن هذه العوامل المرشحة زيادة الكثافة السكانية وانتشار الأمراض المعدية (Fincher et al., 2008)، فربما أفضت الأخطار المتزايدة إلى نشأة وتاثر وجدانية وفعلية لمكافحة مثل هذه الغوائل البيئية غير المرئية، ويطلق على هذه الوتائر "أنظمة الوقاية من الأخطار"، ونتيجة لذلك، زادت الرغبة في الانخراط في الأعمال الشعائرية (Boyer & Liénard, 2006). وقد يكون هناك عامل آخر يتمثل في زيادة الأعمال الوتائرية بجميع أنواعها، باعتبارها جزءًا من ظهور نمط الحياة الزراعي ومجموعة الأدوات العملية. ومن المحتمل أن تتضمن كثير من هذه الأنشطة عناصر شعائرية، كالتكرار عالي الوتيرة، لتسهيل عمليات التعلم (Whitehouse, Mazzucato, et al., 2014). وما هذه إلا فرضيات تخمينية في الوقت الحالي، وما من شك من احتمال وجود طائفة أخرى متنوعة من العوامل التي أثرت على هذه العمليات بدرجات مختلفة وفي مواقع مختلفة. وأيما كانت المتغيرات البيئية (بما

في ذلك العوامل الديموغرافية والجينية والاجتماعية) التي أفضت إلى ظهور الشعائر العقائدية مع ظهور الزراعة وانتشارها، فمن الظاهر أن بعض هذه المتغيرات قد يكون لها أيضًا تأثير دائب وتفاعلي على طبيعة النمط العقائدي وكيفية عمله.

وتدل طائفة متزايدة من الأبحاث التجريبية على أن الناس يميلون إلى التشديد في الالتزام بالمعايير الاجتماعية عند اشتداد الأحوال البيئية بسبب الكوارث الطبيعية مثلًا أو الصراعات مع الجماعات الأخرى (Gelfand et al., 2011)، ومن تلك الأنظمة المعيارية التقاليد العقائدية. ونرى أن أي تراخي أو تشديد في تطبيق هذه المعايير يؤثر تأثيرًا كبيرًا في وظيفتها؛ ذلك أن زيادة التشديد على الضوابط المعيارية يعزز الالتزام بمسايرة النظراء ويدعم جهود القادة الدينيين القامعة للابتداع المنحرف عن الأرثوذكسية الشرعية، وهذا بدوره يساعد على ضمان مُعَايَرة standardization التقليد ككل، وهو أمر ضروري لضمان الهوية والتعاون المشتركين (انظر الشكل 5.15).



الشكل 4.15 ربط الأخلاق بالآلهة (MGs) ودلائل ثبوت العدالة (GREDs) قد تعزز المعتقدات العقائدية



الشكل 5.15 تشديد المعايير يعزز الإلزام الاجتماعي ويزيد من توحيد المعايير

ومن العوامل الاجتماعية الإيكولوجية التي قد تؤثر تأثيرًا مهما على تحديد الأنواع القابلة للازدهار من الشعائر التنقل العلائقي relational mobility. ويشير المصطلح إلى القدرة الحرة لأفراد الناس على تكوين علاقات جديدة داخل المجتمع أو فض العلاقات غير المرضية (Kavanagh & Yuki, 2017; Yuki & Schug, 2012; Yuki et al., 2007). وتعدُّ الولايات المتحدة الأمريكية في عالمنا المعاصر مجتمعًا نموذجيًا للتنقل العلائقي المرتفع، حيث تنتشر ثقافة الفردانية انتشارًا قويًا ويتمتع الناس بحرية نسبيًا ويشجعون على البحث عن علاقات جديدة، سواء علاقات الصداقة أو الشراكة الرومانسية. وفي مقابل هذا النمط تقع اليابان التي احتلت المرتبة الأدنى في التنقل العلائقي في دراسة حديثة شملت 39 دولة (Thomson et al., 2018)، ففي اليابان يجد الناس صعوبة بالغة في تكوين علاقات جديدة وترك العلاقات القديمة. وتتميز هذه البيئة ذات التنقل العلائقي المنخفض بتداعيات أوسع، كما أنها تتميز بقوة التوكيد الاجتماعي والثقافي على أهمية الحفاظ على انسجام العلاقات وتجنب الأفعال التي قد تؤدي إلى نبذ اجتماعي لا رجعة فيه. وقد ثبت أيضًا أن مقدار التنقل العلائقي تتناسب عكسياً مع مقدار التهديد التاريخي، كما أنها تتناسب طرديا مع أسلوب المعاش غير المستقر. فالمجتمعات التي اعتمدت تاريخيًا اعتمادًا أكبر على رعي المواشي أظهرت قدرًا أكبر من التنقل العلائقي من المجتمعات التي كان أكثر اعتمادها على الزراعة التعاونية للأرز (Thomson et al., 2018).

إن كيفية ربط التنقل العلائقي بالشعائرية لهو موضوع بحث مستمر، إلا أن التوازي الملحوظ بين نمو الزراعة، والأعمال العقائدية، والمجتمعات ذات التنقل العلائقي المرتفع تشير إلى الفرضية المعقولة التالية: مثلت المجتمعات القبلية الصغيرة المبكرة نموذجًا للبيئات ذات التنقل العلائقي المنخفض حيث كان لأبنائها فرص محدودة للغاية لإنشاء علاقات جديدة. والأنظمة الاجتماعية والثقافية التي تحافظ على انسجام الجماعة وتقوية الروابط العلائقية تتميز بدرجة عالية من التكيف (Schug et al., 2009)، ويمثل النمط التصويري أداة فعالة لربط

الأشخاص بعضهم ببعض ربطًا محكمًا حتى يعسر ترك الجماعة والتخلي عنها، ولذلك نرى الشعائر التصويرية سادت في مجتمعات التنقل العلائقي المنخفض. وقد ناقشنا آنفًا أدلة أثرية تشير إلى وجود صلة بين الشعائر التصويرية والمجتمعات الصغيرة، ومن الملاحظ أيضًا أن الدلائل النموذجية للشعائر التصويرية مستمدة من المجتمعات القبلية (Whitehouse, 1995, 1996, 2000)، زد على ذلك أنه حتى بالنسبة إلى المجتمعات المعاصرة التي تعاني من ضعف التنقل مثل اليابان حيث يقل نمط التدين العقائدي كما هو مشهور عنهم (-WIN Gallup International, 2012)، فإن الشعائر التصويرية المثيرة والمتنوعة تمثل غالبًا الأحداث الجوهرية داخل المجتمعات المحلية (Kavanagh, 2016; Kavanagh & Jong, 2020; Kawano, 2005; Nelson, 1996; Reader & Tanabe, 1998). وأمـــــــا الشعائر العقائدية فعلى خلاف ذلك، فهي مع قدرتها على إنشاء "مجتمعات تخيلية" كبيرة أكثر توافقًا على الأرجح مع البيئات ذات التنقل العلائقي المرتفع. ومن المرجح أن يستفيد الذين ترعرعوا في مجتمعات ذات تنقل علائقي مرتفع استفادة أكبر من الأعداد الأكثر للشركاء المتاحين لهم في جماعتهم من خلال أعمالهم الشعائرية العقائدية المشتركة وما يرتبط بذلك من جماعات.

الشكل 6.15 التنقل العلائقي ونظرية الأنماط الدينية.

ومع أن العلاقات المذكورة أعلاه تشير إلى أن الأوجه المجتمعية للتنقل الاجتماعي هي العامل المتقدم الذي يؤهل أنواعًا مختلفة من الأعمال الشعائرية لأن تصبح تقريبًا تكيفية، فإن مسارًا سببيًا بديلًا قد يولّد أيضًا من نفس بعض الأعمال الشعائرية بيئات تنقل عالية ومنخفضة. فتجد في المجتمعات المعاصرة مثلًا أمثلة كثيرة للجماعات المتماسكة تماسكًا محكمًا، كالعصابات ووحدات القتال العسكرية، وهي جماعات توظف الشعائر التصويرية كشعائر الانضمام العنيفة أو عروض الالتزام الشعائرية الدرامية لتكوين الروابط الجماعية، والغالب على الجماعات التي تعتمد على الشعائر التصويرية للربط بين أفرادها أنها تضع عقوبات قاسية لترك الجماعة أو انتهاك أعرافها، كقطع الزوائد (Bosmia et al., 2014) أو الضرب العقابي (Monaghan & McLaughlin, 2006; Nolan & McCoy, 1996). ومع ذلك، توجد الشعائر التصويرية أيضًا في الجماعات الأقل مغالاة، كالأخويات الجامعية (Campo et al., 2005; Cimino, 2013)، والطوائف المنشقة عن التقاليد الدينية السائدة (Hood & Williamson, 2008)، والحركات الدينية الجديدة على اختلاف ألوانها (Lewis, 2008; McFarland, 1967). وقد يكون من شأن الشعائر التصويرية في كل هذه الحالات أنها تساعد على تقليل التنقل العلائقي وتمنع الانشقاق. وفي المقابل قد تمثل الأعمال العقائدية طريقة من طرق زيادة التنقل العلائقي من خلال تمكين الشبكات الاجتماعية عالية التنقل من النمو داخل المجتمعات ذات التنقل العلائقي المنخفض تقليديًا. وإذا صح ذلك، فقد يساهم في معرفة لماذا تصنف غالبًا الأديان الجديدة التي أثبتت قوتها التأثيرية في التبشير وإدخال الناس فيها على أنها تهديد وجودي للثقافات والسلطة التقليدية (Laver, 2011).

ومع الحاجة الحالية إلى التحقق التجريبي، فإن التطابق بين المجتمعات ذات التنقل المنخفض وانتشار الشعائر التصويرية أمر مذهل. وتجري الآن مساعي لفحص هذه الارتباطات بتصفّح الدلائل التاريخية للتنقل العلائقي وكذلك بتصفّح الشعائر في قاعدة بيانات Seshat وفحص الجماعات والمجتمعات المعاصرة.

كيف تربط الشعائر بين أبناء المجتمع؟ يبدو أن أنواعًا مختلفة من الشعائر تربط أبناء المجتمع معًا بمقادير مختلفة وبواسطة عمليات نفسانية متميزة. وتعدّ الأعمال التصويرية، بما فيها من شعائر تصويرية، فعالة في ربط الجماعات الصغيرة معًا باندماج العلاقات القريبة المحلية. وأما المجتمعات المتخيّلة imagined communities الكبيرة فترتبط معًا ارتباطًا فعالًا بالشعائر العقائدية التي ينشأ عنها الهوية الجماعية، أضف إلى ذلك أن إحساس الناس بلحظات الحياة المهمة المشتركة واستغلال اللغة العائلية قد تمكن لحدوث الاندماج في تجميعات أكبر. ولا يزال هناك الكثير مما يمكن استخلاصه فيما يتعلق بهذه العمليات وكيفية تفاعلها، ولابد عند استكشافها أن نأخذ في الاعتبار أهمية أثر الدين والشعائر في تطور المجتمعات المعقدة. فلدينا أدلة على أن الانتقال من البحث عن الطعام إلى الزراعة كان مرتبطًا بالتحول من الأنماط التصويرية إلى الأنماط العقائدية، مما ساعد على تكوين الهويات ذات النطاق الواسع بناءً على شعائر ومعتقدات مشتركة، وذلك أفضى إلى جعلها معيارية. وربما أيضًا كان دعم إحكام المعتقدات الأرثوذكسية الناشئة قد تم بتشديد الأعراف والمذاهب الدينية، وربما كان ذلك ردًا على الأخطار الوافدة المرتبطة بحياة الجماعات الكبيرة (كزيادة احتمالات العوامل الممرضة مثلًا). وربما يكون تطور الآلهة الأخلاقية أو معتقدات العقاب الخارق للطبيعة التي يعتقدها الناس على نطاق واسع (كالكرما مثلًا) قد سهل التعاون بين الغرباء النسبيين، لاسيما في الإمبراطوريات متعددة الأعراق، حيث كانت الحاجة إلى مد الثقة إلى أطراف الجماعة. ومن المحتمل أن يكون انتشار دلائل ثبوت العدالة في هيئة شعائر شاقة قد ساعد على استقرار مثل هذه المعتقدات. ولكن في مناطق أخرى من العالم، تطورت طرق بديلة لحل مشكلات العمل الجماعي في المجتمعات الكبيرة، فقد يكون الحال في شرق آسيا مثلًا أن انخفاض التنقل العلائقي (الناشئ جزئيًا عن التعويل على أسلوب المعاش المستقر التي تتطلب درجات عالية من التنسيق والاعتماد المتبادل، كما هو الحال في إدارة حقول الأرز) قد

أدت إلى الحفاظ على التعاون حتى في المجتمعات الكبيرة جدًا، دون الحاجة إلى الآلهة الأخلاقية الكبرى. ومع ذلك، هناك حاجة إلى مزيد من البحث لاختبار وتوسيع هذه الفرضيات بالذهاب والإياب المستمر بين دراسة السكان الأحياء (من خلال الملاحظة الميدانية والمسوح والتجارب) والتحليل الكمي للتاريخ البشري وما قبل التاريخ.

أسئلة لمزيد من البحث

1. ما مقدار أثر العوامل البيئية المعاصرة في تشكل الشعائر الجماعية لمجتمع معين مقارنة بأثر التقاليد الراسخة تاريخياً؟
2. إلى متى تستمر تأثيرات المشاركة في أنواع الشعائر الجماعية المختلفة على التماسك الجماعي؟
3. كيف ولماذا ظهر السلوك الشعائري في التطور البشري؟

شكر وعرفان

تلقى هذا العمل دعمًا بمنحة قدمت سلفًا ("أنماط الشعائر: أنماط متباينة من الشعائر والتماسك الاجتماعي والتآزر الاجتماعي والصراع"، اتفاقية المنحة رقم 694986) من مجلس البحوث الأوروبي (ERC) ضمن برنامج آفاق الاتحاد الأوروبي 2020 للأبحاث والابتكار، وجائزة من مؤسسة تمبلتون الخيرية العالمية بعنوان "الأسس الإدراكية والثقافية للدين والأخلاق" (TWCF0164).

المراجع

Allen, M. R. (1967). *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*. Melbourne: Melbourne University Press.

Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

Atkinson, Q. D., & Whitehouse, H. (2011). The cultural morphospace of ritual form: Ex-

amining modes of religiosity cross- culturally. *Evolution and Human Behavior, 32*(1), 50- 62. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2010.09.002

Bayly, S. (2004). Conceptualizing from Within: Divergent Religious Modes from Asian Modernist Perspectives. In H. Whitehouse & J. Laidlaw (Eds.) *Ritual and Memory: Towards a Comparative Anthropology of Religion*, pp. 111- 134. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Beck, R. (2004). Four men, two sticks, and a whip: Image and doctrine in a Mithraic ritual. In H. Whitehouse & L. H. Martin (Eds.), *Theorizing religions past: Archaeology, history, and cognition* (pp. 87- 104). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Berner, U. (2004). Modes of religiosity and types of conversion in medieval Europe and modern Africa. In H. Whitehouse & L. H. Martin (Eds.), *Theorizing religions past: Archaeology, hisand cognition* (pp. 157- 172). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Bosmia, A. N., Griessenauer, C. J., & Tubbs, R. S. (2014). Yubitsume: Ritualistic self- amputation of proximal digits among the Yakuza. *Journal of Injury and Violence Research, 6*(2), 54- 56.

Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.

Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.

Boyer, P., & Liénard, P. (2006). Why ritualized behavior? Precaution systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals. *Behavioral and Brain Sciences, 29*(6), 595- 612. https:// doi.org/ 10.1017/ S0140525X06009332

Brown, S. D. (2006). Intergroup processes: Social identity theory. In D. Langdridge & S. Taylor (Eds.), *Critical reading in social psychology* (pp. 163- 188). London, UK: Open University Press.

Buhrmester, M. D., Fraser, W. T., Lanman, J. A., Whitehouse, H., & Swann, W. B. (2014). When terror hits home: Fused Americans saw Boston bombing victims as "family" and rushed to their aid. *Self and Identity, 14*(3), 253- 270. https:// doi.org/ 10.1080/ 15298868.2014.992465

Campo, S., Poulos, G., & Sipple, J. W. (2005). Prevalence and profiling: Hazing among college students and points of intervention. *American Journal of Health Behavior, 29*(2), 137- 149. https:// doi.org/ 10.5993/ AJHB.29.2.5

Cimino, A. (2013). Predictors of hazing motivation in a representative sample of the United States. *Evolution and Human Behavior, 34*(6), 446- 452.

Clegg, J. M., & Legare, C. H. (2015). Instrumental and conventional interpretations of behavior are associated with distinct outcomes in early childhood. *Child Development, 87*, 527- 542. https:// doi.org/ doi:10.1111/ cdev.12472

Cohen, E., Mundry, R., & Kirschner, S. (2014). Religion, synchrony, and cooperation. *Religion, Brain & Behavior, 4*(1), 20- 30.

Conway, M. A., Singer, J. A., & Tagini, A. (2004). The self and autobiographical memory: Correspondence and coherence. *Social Cognition*, *22*(5), 491- 529. https:// doi.org/ 10.1521/ soco.22.5.491.50768

Durkheim, É. (1965). *The elementary forms of the religious life* (J. M. Ward, Trans.). New York, USA: Free Press.

Fincher, C. L., Thornhill, R., Murray, D. R., & Schaller, M. (2008). Pathogen prevalence predicts human cross- cultural variability in individualism/ collectivism. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, *275*(1640), 1279- 1285. https:// doi.org/ 10.1098/ rspb.2008.0094

Gantley, M., Whitehouse, H., & Bogaard, A. (2018). Material correlates analysis (MCA): An innovative way of examining questions in archaeology using ethnographic data. *Advances in Archaeological Practice*, *6*(4), 328- 341.

Good, A., Choma, B., & Russo, F. A. (2017). Movement synchrony influences intergroup rein a minimal groups paradigm. *Basic and Applied Social Psychology*, *39*(4), 231- 238.

Gelfand, M. J., Raver, J. L., Nishii, L., Leslie, L. M., Lun, J., Lim, B. C., Duan, L., Almaliach, A., Ang, S., Arnadottir, J., Aycan, Z., Boehnke, K., Boski, P., Cabecinhas, R., Chan, D., Chhokar, J., D'Amato, A., Ferrer, M., Fischlmayr, I. C.,... Yamaguchi, S. (2011). Differences between tight and loose cultures: A 33- nation study. *Science*, *332*(6033), 1100- 1104. https:// doi.org/ 10.1126/ science.1197754

Gragg, D. L. (2004). Old and new in Roman religion: A cognitive account. In H. Whitehouse & L. H. Martin (Eds.), *Theorizing religions past: Archaeology, history, and cognition* (pp. 69- 86). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Henrich, J. (2009). The evolution of costly displays, cooperation and religion: Credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. *Evolution and Human Behavior*, *30*(4), 244- 260. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2009.03.005

Herrmann, P. A., Legare, C. H., Harris, P. L., & Whitehouse, H. (2013). Stick to the script: The efof witnessing multiple actors on children's imitation. *Cognition*, *129*(3), 536- 543. https:// doi.org/ 10.1016/ j.cognition.2013.08.010

Hinde, R. A. (2005). Modes theory: Some theoretical considerations. In H. Whitehouse & R. N. McCauley (Eds.), *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity* (pp. 143- 156). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Hobson, N. M., Gino, F., Norton, M. I., & Inzlicht, M. (2017). When novel rituals lead to intergroup bias: Evidence from economic games and neurophysiology. *Psychological Science*, *28*(6), 733- 750. https:// doi.org/ 10.1177/ 0956797617695099

Hogg, M. A. (2006). Social identity theory. In P. J. Burke (Ed.), *Contemporary social psychologtheories* (pp. 111- 136). Stanford, CA: Stanford University Press.

Hogg, M. A., & Turner, J. C. (1987). Intergroup behaviour, self- stereotyping and the salience of social categories. *British Journal of Social Psychology*, *26*(4), 325- 340. https:// doi.org/ 10.1111/ j.2044- 8309.1987.tb00795.x

Højberg, C. (2004). Universalistic orientations of an imagistic mode of religiosity: The case

of the West African Poro cult. In H. Whitehouse & J. Laidlaw (Eds.), *Ritual and memory: Toward a comparative anthropology of religion* (pp. 173- 186). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Hood, R., & Williamson, W. P. (2008). *Them that believe: The power and meaning of the Christian serpent- handling tradition*. Berkeley: University of California Press.

Hornsey, M. J. (2008). Social identity theory and self- categorization theory: A historical re*Social and Personality Psychology Compass*, *2*(1), 204- 222. https:// doi.org/ 10.1111/ j.1751- 9004.2007.00066.x

Hove, M. J., & Risen, J. L. (2009). It's all in the timing: Interpersonal synchrony increases affilia*Social Cognition*, *27*(6), 949- 960. https:// doi.org/ 10.1521/ soco.2009.27.6.949

Howe, L. (2004). Late Medieval Christianity, Balinese Hinduism, and the Doctrinal Mode of Religiosity. In H. Whitehouse & J. Laidlaw (Eds.), *Ritual and Memory: Towards a Comparative Anthropology of Religion*, pp. 135- 154. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Jackson, J. C., Jong, J., Bilkey, D., Whitehouse, H., Zollmann, S., McNaughton, C., & Halberstadt, J. (2018). Synchrony and physiological arousal increase cohesion and coin large naturalistic groups. *Scientific Reports*, *8*, 127. https:// doi.org/ 10.1038/ s41598- 017- 18023- 4

Johnson, D. P. (2015). *God is watching you: How the fear of God makes us human*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Jong, J., Whitehouse, H., Kavanagh, C. M., & Lane, J. (2015). Shared negative experiences lead to identity fusion via personal reflection. *PloS One*, *10*(12), Article e0145611.

Kapitány, R., & Nielsen, M. (2015). Adopting the ritual stance: The role of opacity and conin ritual and everyday actions. *Cognition*, *145*, 13- 29. http:// dx.doi.org/ 10.1016/ j.cognition.2015.08.002

Kapitány, R., & Nielsen, M. (2016). The ritual stance and the precaution system: The role of goal- demotion and opacity in ritual and everyday actions. *Religion, Brain & Behavior*, 7(1), 27- 42.

Kapitány, R., Kavanagh, C., & Whitehouse, H. (2020). Ritual morphospace revisited: the form, function and factor structure of ritual practice. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, *375*(1805), 20190436

Kavanagh, C. M. (2016). Religion without belief. *Aeon Magazine*. https:// aeon.co/ essays/ can- religion- be- based- on- ritual- practice- without- belief

Kavanagh, C. M., & Jong, J. (2020). Is Japan religious? *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture*, *14*(1). https:// doi.org/ 10.1558/ jsrnc.39187

Kavanagh, C., & Yuki, M. (2017). Culture and group processes. *Online Readings in Psychology and Culture*, *5*(4). https:// doi.org/ 10.9707/ 2307- 0919.1154

Kavanagh, C. M., Jong, J., McKay, R., & Whitehouse, H. (2019). Positive experiences of high arousal martial arts rituals are linked to identity fusion and costly pro- group ac-

tions. *European Journal of Social Psychology*, *49*(4), 461- 481. https:// doi.org/ 10.1002/ ejsp.2514

Kavanagh, C. M., Kapitainy, R., Putra, I. E., & Whitehouse, H. (2020). Exploring the pathways between transformative group experiences and identity fusion. *Frontiers in Psychology*, *11*:1172. doi: 10.3389/ fpsyg.2020.01172

Kawano, S. (2005). *Ritual practice in modern Japan: Ordering place, people, and action*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Kertzer, D. I. (1989). *Ritual, politics, and power*. New Haven, CT: Yale University Press.

Khaldûn, I. (1958 [1377]). *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Trans. Franz Rosenthal, from Arabic in 3 Vols. New York: Princeton University Press.

Laidlaw, J. (2004). Embedded Modes of Religiosity in Indic Renouncer Religions. In H. Whitehouse & J. Laidlaw (Eds.), *Ritual and Memory: Towards a Comparative Anthropology of Religion*, pp. 89- 110. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Lang, M., Bahna, V., Shaver, J. H., Reddish, P., & Xygalatas, D. (2017). Sync to link: Endorphin-mediated synchrony effects on cooperation. *Biological Psychology*, *127*, 191-197.

Lang, M., Purzycki, B. G., Apicella, C. L., Atkinson, Q. D., Bolyanatz, A., Cohen, E., Handley, C., Kundtová Klocová, E., Lesorogol, C., Mathew, S., McNamara, R. A., Moya, C., Placek, C. D., Soler, M., Vardy, T., Weigel, J. L., Willard, A. K., Xygalatas, D., Norenzayan, A. & Henrich,

J. (2019). Moralizing gods, impartiality and religious parochialism across 15 societies. *Proceedings of the Royal Society B*, *286*(1898), 20190202.

Laver, M. S. (2011). *The Sakoku edicts and the politics of Tokugawa hegemony*. New York, USA: Cambria Press.

Legare, C. H., & Wen, N. J. (2014). The effects of ritual on the development of social group cog*International Society for the Study of Behavioural Development*, *66*(2), 9- 12.

Lewis, J. R. (Ed.). (2008). *The Oxford handbook of new religious movements*. New York: Oxford University Press.

Lyons, D. E., Young, A. G., & Keil, F. C. (2007). The hidden structure of overimitation. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, *104*(50), 19751- 19756. https:// doi.org/ 10.1073/ pnas.0704452104

McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. https:// doi.org/ 10.1017/ CBO9780511606410

McFarland, H. N. (1967). *The rush hour of the gods: A study of new religious movements in Japan*. New York, USA: Macmillan.

McKay, R., & Whitehouse, H. (2015). Religion and morality. *Psychological Bulletin*, *141*(2), 447- 473. http:// dx.doi.org/ 10.1037/ a0038455

McKinnon, A. M. (2005). Reading Opium of the People: Expression, Protest and the Dia-

lectics of Religion. *Critical Sociology, 31*(1- 2), 15- 38.

Monaghan, R., & McLaughlin, S. (2006). Informal justice in the city. *Space and Polity, 10*(2), 171- 186.

Murdock, G. P., Ford, C., Hudson, A., Kennedy, R., Simmons, L., & Whiting, J. (2006). *Outline of cultural materials*. New Haven, CT: Human Relations Area Files.

Nelson, J. K. (1996). *A year in the life of a Shinto shrine*. Seattle: University of Washington Press.

Newson, M., Buhrmester, M. D., & Whitehouse, H. (2016). Explaining lifelong loyalty: The role of identity fusion and self- shaping group events. *PLoS One, 11*(8), Article e0160427.

Nolan, P., & McCoy, G. (1996). The changing pattern of paramilitary punishments in Northern Ireland. *Injury, 27*(6), 405- 406.

Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How religion transformed cooperation and conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Norenzayan, A., Shariff, A. F., Gervais, W. M., Willard, A. K., McNamara, R. A., Slingerland, E., & Henrich, J. (2016). The cultural evolution of prosocial religions. *Behavioral and Brain Sciences, 39*. https:// doi.org/ 10.1017/ S0140525X14001356

Páez, D., Rimé, B., Basabe, N., Wlodarczyk, A., & Zumeta, L. (2015). Psychosocial effects of perceived emotional synchrony in collective gatherings. *Journal of Personality and Social Psychology, 108*(5), 711- 729.

Peel, J. (2004). Divergent modes of religiosity in West Africa. In H. Whitehouse & J. Laidlaw (Eds.), *Ritual and memory: Toward a comparative anthropology of religion* (pp. 11- 30). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Pronin, E., Wegner, D. M., McCarthy, K., & Rodriguez, S. (2006). Everyday magical powers: The role of apparent mental causation in the overestimation of personal influence. *Journal of Personality and Social Psychology, 91*(2), 218- 231. https:// doi.org/ 10.1037/ 0022- 3514.91.2.218

Purzycki, B. G., & Sosis, R. (2013). The extended religious phenotype and the adaptive couof ritual and belief. *Israel Journal of Ecology & Evolution, 59*(2), 99- 108. https:// doi.org/ 10.1080/ 15659801.2013.825433

Purzycki, B. G., & Watts, J. (2018). Reinvigorating the cooperative, comparative ethnographic sciences of religion. *Free Inquiry, 38*(3), 26- 29.

Purzycki, B. G., Willard, A., Klocová, E. K., Apicella, C. L., Atkinson, Q., Bolyanatz, A., Cohen, E., Handley, C., Henrich, J., Lang, M., Lesorogol, C., Mathew, S., McNamara, R., Moya, C., Norenzayan, A., Placek, C., Soler, M., Vardy, T., Weigel, J., Xygalatas, D., & Ross, C. T. (2020). The moralization bias of gods' minds: A cross-cultural test. [Preprint submitted to Religion, Brain and Behavior]. https:// raw.githubusercontent.com/ bgpurzycki/ gods_ moralization_ bias/ master/ Moralization%20-Bias.pdf

Pyysiäinen, I. (2004). Corrupt doctrine and doctrinal revival: On the nature and limits of the modes theory. In H. Whitehouse & L. H. Martin (Eds.), *Theorizing religions past: Archaeology, history, and cognition* (pp. 173- 194). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Reader, I., & Tanabe, G. J. (1998). *Practically religious: Worldly benefits and the common religion of Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Reddish, P., Tong, E. M. W., Jong, J., Lanman, J. A., & Whitehouse, H. (2016). Collective synincreases prosociality towards non- performers and outgroup members. *British Journal of Social Psychology*, *55*(4), 722- 738. https:// doi.org/ 10.1111/ bjso.12165

Reese, E., & Whitehouse, H. (2021). The Development of Identity Fusion. *Perspectives on Psychological Science*. Advance online publication. doi.org/ 10.1177/ 1745691620968761

Richert, R. A., Whitehouse, H., & Stewart, E. (2005). Memory and analogical thinking in high arousal rituals. In H. Whitehouse & R. N. McCauley (Eds.), *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity* (pp. 127- 145). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Robertson- Smith, W. (1889). *Lectures on the religion of the Semites: First series*. London, UK: Adam and Charles Black.

Rose Addis, D., & Tippett, L. (2004). Memory of myself: Autobiographical memory and identity in Alzheimer's disease. *Memory*, *12*(1), 56- 74. https:// doi.org/ 10.1080/ 09658210244000423

Rosenberg, M. (1987). Depersonalisation: The loss of personal identity. In T. Honess & K. M. Yardley (Eds.), *Self and identity: Perspectives across the lifespan* (pp. 193- 206). London: Routledge & Kegan Paul.

Schug, J., Yuki, M., Horikawa, H., & Takemura, K. (2009). Similarity attraction and actually selecting similar others: How crossdifferences in relational mobility affect interpersimilarity in Japan and the USA. *Asian Journal of Social Psychology*, *12*(2), 95- 103.

Shankland, D. (2004). Modes of religiosity and the legacy of Ernest Gellner. In H. Whitehouse & J. Laidlaw (Eds.), *Ritual and memory: Toward a comparative anthropology of religion* (pp. 31- 48). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Sim, J. J., Goyle, A., McKedy, W., Eidelman, S., & Correll, J. (2014). How social identity shapes the working self- concept. *Journal of Experimental Social Psychology*, *55*, 271- 277.

Singh, M., Kaptchuk, T. J., & Henrich, J. (2021). Small gods, rituals, and cooperation: The Mentawai water spirit Sikameinan. *Evolution and Human Behavior*, *42*(1), 61- 72.

Slingerland, E., & Sullivan, B. (2017). Durkheim with data: The database of religious history. *Journal of the American Academy of Religion*, *85*(2), 312- 347.

Sosis, R., & Alcorta, C. S. (2003). Signalling, solidarity, and the sacred: The evolution ol relibehavior. *Evolutionary Anthropology*, *12*, 264- 274.

Sosis, R., Kres, H. C., & Boster, J. S. (2007). Scars for war: Evaluating alternative signaling explanations for cross- cultural variance in ritual costs. *Evolution and Human Behavior, 28*(4), 234- 247. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2007.02.007

Swann, W. B., Buhrmester, M. D., Gómez, A., Jetten, J., Bastian, B., Vázquez, A., Ariyanto, A., Besta, T., Christ, O., Cui, L., Finchilescu, G. G., González, R., Goto, N., Hornsey, M. J., Sharma, S., Susianto, H., & Zhang, A. (2014). What makes a group worth dying for? Identity fusion fosters feelings of familial ties, promoting self- sacrifice. *Journal of Personality and Social Psychology, 106*(6), 912- 926. https:// doi.org/ 10.1037/ a0036089

Swann, W. B., Gómez, A., Huici, C., Morales, J. F., & Hixon, J. G. (2010). Identity fusion and self-sacrifice: Arousal as a catalyst of pro- group fighting, dying, and helping behavior. *Journal of Personality and Social Psychology, 99*(5), 824- 841. https:// doi.org/ 10.1037/ a0020014

Swann, W. B., Jetten, J., Gómez, A., Whitehouse, H., & Bastian, B., (2012). When group memgets personal: A theory of identity fusion. *Psychological Review, 119*(3), 441- 456. https:// doi.org/ 10.1037/ a0028589

Tajfel, H., & Turner, J. C. (1985). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations* (2nd ed., Vol. 2, pp. 7- 24). Chicago: Nelson- Hall.

Thomson, R., Yuki, M., Talhelm, T., Schug, J., Kito, M., Ayanian, A. H., Becker, J. C., Becker, M., Chiu, C., Choi, H.- S., Ferreira, C. M., Fülöp, M., Gul, P., Houghton- Illera, A. M., Joasoo, M., Jong, J., Kavanagh, C. M., Khutkyy, D., Manzi, C.,... Visserman, M. L. (2018). Relational mobility predicts social behaviors in 39 countries and is tied to historical farming and threat. *Proceedings of the National Academy of Sciences.* https:// doi.org/ 10.1073/ pnas.1713191115

Thorne, A., & McLean, K. C. (2003). Telling traumatic events in adolescence: A study of master narrative positioning. In R. Fivush & C. A. Haden (Eds.), *Connecting culture and memory: The development of an autobiographical self* (pp. 169- 186). New Jersey, USA: Erlbaum.

Tulving, E. 1972. "Episodic and Semantic Memory." In E. Tulving and W. Donaldson(Eds.), *Organization of Memory* (pp. 590-600). New York: Academic Press.

Turchin, P., Brennan, R., Currie, T. E., Feeney, K. C., Francois, P., Hoyer, D., Manning, J. G., Marciniak, A., Mullins, D. A., & Palmisano, A. (2015). Seshat: The global history databank. *Cliodynamics: The Journal of Quantitative History and Cultural Evolution, 6*(1). https:// doi. org/ 10.21237/ C7clio6127917

Turchin, P., Currie, T. E., Whitehouse, H. François, P. Feeney, K. Mullins, D., Hoyer, D., Collins, C., Grohmann, S., & Savage, P. (2018). Quantitative historical analysis uncovers a single dimension of complexity that structures global variation in human social organization. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 115*(2), E144-E151.

Turchin, P., Whitehouse, H., Larson, J., Cioni, E., Reddish, J., Hoyer, D., Savage, P. E., Covey, R. A., Baines, J., Altaweel, M., Anderson, E., Bol, P. K., Brandl, E., Carballo, D., Feinman, G., Korotayev, A., Kradin, N., Levine, J, Nugent, S., & François P. (2019, November 20). Explaining the rise of moralizing religions: A test of competing hypotheses using the Seshat databank. https:// doi.org/ 10.31235/ osf.io/ 2v59j

Turner, J. C., & Oakes, P. J. (1986). The significance of the social identity concept for social psywith reference to individualism, interactionism and social influence. *British Journal of Social Psychology*, *25*(3), 237- 252.

Turpin, H., Andersen, M., & Lanman, J. A. (2018). CREDs, CRUDs, and Catholic scandals: Experimentally examining the effects of religious paragon behavior on co- religionist belief. *Religion, Brain & Behavior*, *9*(2), 1- 13.

Vial, T. (2004). Modes of religiosity and changes in popular religious practices at the time of the Reformation. In H. Whitehouse & L. H. Martin (Eds.), *Theorizing religions past: Archaeology, history, and cognition* (pp. 143- 156). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Watson- Jones, R. E., Legare, C. H., Whitehouse, H., & Clegg, J. M. (2014). Task- specific effects of ostracism on imitative fidelity in early childhood. *Evolution and Human Behavior*, *35*(3), 204- 210. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2014.01.004

Watson- Jones, R. E., Whitehouse, H., & Legare, C. H. (2016). In- group ostracism increases high- fidelity imitation in early childhood. *Psychological Science*, *27*(1), 34- 42. https:// doi. org/ 10.1177/ 0956797615607205

Watts, J. A., Greenhill, S. J., Atkinson, Q. D., Currie, T. E., Bulbulia, J. A., & Gray, R. D. (2015). Broad supernatural punishment but not moralizing high gods precede the evolution of political complexity in Austronesia. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, *282*(1804). https:// doi.org/ 10.1098/ rspb.2014.2556

Wen, N. J., Herrmann, P. A., & Legare, C. H. (2016). Ritual increases children's affiliation with in- group members. *Evolution and Human Behavior*, *37*(1), 54- 60. https:// doi.org/ 10.1016/ j.evolhumbehav.2015.08.002

Whitehouse, H. (1992). Memorable religions: Transmission, codification, and change in diverMelanesian contexts. *Man*, [n.s.] *27*, 777- 797.

Whitehouse, H. (1995). *Inside the cult: Religious innovation and transmission in Papua New Guinea*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Whitehouse, H. (1996). Rites of terror: Emotion, metaphor and memory in Melanesian initiacults. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, [n.s.] *2*(4), 703- 715. https:// doi.org/ 10.2307/ 3034304

Whitehouse, H. (2000). *Arguments and icons: Divergent modes of religiosity*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Whitehouse, H. (2011). The Coexistence Problem in Psychology, Anthropology, and Evo-

lutionary Theory. *Human Development, 54*: 191- 9.

Whitehouse, H. (2018). Dying for the group: Towards a general theory of extreme self- sacrifice. *Behavioral and Brain Sciences, 41*(e192), 1- 64. https:// doi.org/ 10.1017/ S0140525X18000249

Whitehouse, H., François, P., Savage, P. E., Hoyer, D., Feeney, K. C., Cioni, E., Turchin, P. (2021, April 3). Big Gods did not drive the rise of big societies throughout world history. https:// doi.org/ 10.31219/ osf.io/ mbnvg

Whitehouse, H., François, P., & Turchin, P. (2015). The role of ritual in the evolution of socomplexity: Five predictions and a drum roll. *Cliodynamics: The Journal of Quantitative History and Cultural Evolution, 6*(2). https:// doi.org/ 10.21237/ C7CLIO6229624

Whitehouse, H., & Hodder, I. (2010). Modes of religiosity at Çatalhöyük. In I. Hodder (Ed.), *Religion in the emergence of civilization: Çatalhöyük as a case study* (pp. 122-145). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Whitehouse, H., Jong, J., Buhrmester, M. D., Gómez, A., Bastian, B., Kavanagh, C. M., Newson, M., Matthews, M., Lanman, J. A., McKay, R., & Gavrilets, S. (2017). The evolution of extreme cooperation via shared dysphoric experiences. *Scientific Reports, 7*, Article 44292.

Whitehouse, H., & Lanman, J. A. (2014). The ties that bind us: Ritual, fusion and identification. *Current Anthropology, 55*(6), 674- 695. https:// doi.org/ 10.1086/ 678698

Whitehouse, H. & McQuinn, B. (2012). Ritual and violence: Divergent modes of religiosity and armed struggle. In M. Juergensmeyer, M. Kitts, & M. Jerryson (Eds.), *Oxford Handbook of Religion and Violence*, pp. 597- 619. Oxford, UK: Oxford University Press.

Whitehouse, H., Mazzucato, C., Hodder, I., & Atkinson, Q. D. (2014). Modes of religiosity and the evolution of social complexity at Çatalhöyük. In I. Hodder (Ed.), *Religion at work in a Neolithic society* (pp. 134- 158). New York: Cambridge University Press.

Whitehouse, H., McQuinn, B., Buhrmester, M. D., & Swann, W. B. (2014). Brothers in arms: Libyan revolutionaries bond like family. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 111*(50), 17783- 17785. https:// doi.org/ 10.1073/ pnas.1416284111

Wilson, A. E., & Ross, M. (2003). The identity function of autobiographical memory: Time is on our side. *Memory, 11*(2), 137- 149. https:// doi.org/ 10.1080/ 741938210

Wiltermuth, S. S., & Heath, C. (2009). Synchrony and cooperation. *Psychological Science, 20*(1), 1- 5. https:// doi.org/ 10.1111/ j.1467- 9280.2008.02253.x

WIN- Gallup International. (2012). Global index of religiosity and atheism. https:// sidmennt. is/ wp- content/ uploads/ Gallup- International- um- tr%C3%BA- og-tr%C3%BAleysi- 2012.pdf

Worsley, P. (1957). *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*. London: MacGibbon & Kee.

Yuki, M., & Schug, J. (2012). Relational mobility: A socioecological approach to personal relationships. In O. Gillath, G. Adams, & A. Kunkel (Eds.), *Decade of behavior 2000-2010. Relationship science: Integrating evolutionary, neuroscience, and sociocultural approaches* (pp. 137- 151). Washington, DC, USA: American Psychological Association.

Yuki, M., Schug, J., Horikawa, H., Takemura, K., Sato, K., Yokota, K., & Kamaya, K. (2007). Development of a *scale to measure perceptions of relational mobility in society.* Working Paper Series no. 75, 12 December, Hokkaido University, Japan

الفصل السادس عشر

إخفاق الأنظمة الدينية

هيو توربين و جَنَثن أيه لانمان

مقدمة

كان منهج التجزئة fractionation مفتاح النجاح المبكر لعلم الدين الإدراكي، ومنهج التجزئة هو تحليل الفئات الشعبية التي شيَّدها المجتمع -بما في ذلك "الدين" و"الاعتقاد" و"الشعائر"- إلى أجزاء يسهل التصرف فيها والتعامل معها علميًا (مثل "معتقدات الفاعل اللامادي" و"الاعراف الاجتماعية المبهمة سببيًا") (Boyer, 2010; Whitehouse & Lanman, 2014 [CSR]). ويذهب البعض إلى أن أجزاء التحليل المتميزة هذه يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا سببيًا، كما ترتبط سببيًا بالهويات الاجتماعية والثقافة المادية، مكونة بذلك "أنظمة دينية" تزيد من النجاح التعاوني للجماعات الاجتماعية (Sosis, 2016; Wilson, 2002)، كما يجادلون على أن هذه الأنظمة تستحق مكانًا في الأنطولوجيا العلمية (Sosis, 2009).

وسواءً اتفقنا مع هذا التصور النظامي أم لا، فإن الزيادة الكبيرة في أعداد الملحدين و"اللادينيين" ومناهضي النزعة التأليهية antitheists المجتهدين في محاربة الإيمان الديني اجتماعيًا تضع إشكالًا عامًا لعلم الدين الإدراكي والتطوري الذي يذهب معظم المشتغلين بهما إلى القول بطبيعية الدين (Barrett & Lanman, 2008; McCauley, 2011)، ويعنون بذلك أن سبب تواتر المعتقدات والأعمال الدينية في مختلف الثقافات يرجع إلى عمليات الآليات الإدراكية البشرية الكثيرة والمتطورة تطورًا طبيعيًا، فهذه الآليات الإدراكية هي المسؤولة عن ترجيح إنتاج هذه المعتقدات والأعمال الدينية وتقبل الناس لها. وإذا كانت

مثل هذه النظم الإدراكية المتطورة طبيعيًا هي أقرب وأفضل ما يعلل به نشأة المعتقدات والأعمال الدينية، فأنى لنا أن نفسر إذن تراجع المعتقدات والانتماء الديني في كثير من البلدان، وصعود العداء للدين والمساعي الاجتماعية المناهضة للدين؟ أو بتعبير المنظور النظامي: أنى لنا أن نفسر الإخفاق البين لكثير من الأنظمة الدينية؟

نسعى في هذا الفصل إلى تقديم تصور لكيفية تناول الأبحاث الحديثة في العلوم الاجتماعية والإدراكية هذا السؤال. ونناقش أولاً هل يصح الكلام عن "الأنظمة الدينية" كلامًا علميًا، وذلك قبل تحديد كيفية تقدير نجاح أو إخفاق هذه الأنظمة، ثم نتفحص بعد ذلك مساهمات علم الدين الإدراكي في تعليل النجاح المتباين للأنظمة الدينية على طول الزمان، إذ أخفق بعضها ونجح بعض آخر، ثم نبين بإجمال كيف يعلل علم الدين الإدراكي زوال قوة الأنظمة الدينية قاطبة لتظهر أشكال مختلفة من اللادينية وأين يحدث ذلك، ويسمى ذلك تقليديًا "العلمنة secularization". ثم نختتم الفصل بدراسة حالة لتوضيح إمكانية تطبيق الدراسة الإدراكية والتطورية للدين على تعليل تراجع المعتقدات والأعمال والهوية الكاثوليكية وصعود الحراك الاجتماعي المناهض للكاثوليكية في جمهورية أيرلندا.

طبيعة "النظم الدينية" وإخفاقها

طالما كان جدوى تعريف "الدين" محل جدل لا يفتر في العلوم الاجتماعية، وكثيراً ما رفض باعتباره مفهومًا شعبيًا غربيًا ليس له أساس كلي مجمع عليه (Asad, 2003; Josephson, 2012)، وتزامنت هذه الانتقادات مع شكوك أنثروبولوجية في مفاهيم الحدود الصلبة للجماعة والجوهر الثقافي وفي تصور أي أفكار عن الأنظمة الاجتماعية المنفصلة على أنها صور صلبة وهي في الواقع في تدفق دائم التغير (انظر على سبيل المثال: Leach, 1954). وإذا لم يكن "الدين" ولا "الأنظمة الاجتماعية الثقافية" من جملة المفاهيم العلمية الصحيحة، فأنى لنا أن نشرع في تعليل علمي لإخفاق الأنظمة الدينية؟ إن مَثل ذلك كمثل وضع تعليل "علمي" لإخفاق الأبراج الفلكية في إحداث تأثيرات تنجيمية على حياة الإنسان.

ولعلك تعجب إذا عرفت أن كثيرًا من الأبحاث في علم الدين الإدراكي تؤيد تلك الفكرة الأساسية التي تقول إن "الدين" لا يندرج تحت ما هو طبيعي، بل تحت ما هو مشيد اجتماعيًا وعارض تاريخيًا على نحو يمكن معه تحليل بعض العناصر تحليلًا علميًا. وكثيرًا ما سلك علم الدين الإدراكي مسلك "تجزئة" تلك المظلة المشيدة اجتماعيًا (أي الدين) إلى عدد من الظواهر و"اللبنات الأساسية" التي يمكن تتبعها علميًا (انظر على سبيل المثال: Boyer, 2002, 2010; Taves, 2009; Whitehouse & Lanman, 2014). ومع أن "الدين" قد لا يكون نوعًا طبيعيًا، فإن المعتقدات في الفاعلية اللامادية (Barrett, 2004)، والغائية الطبيعية (Keleman et al., 2012)، والسببية السحرية (Rozin et al., 1986; Srensen, 2000)، بالإضافة إلى الحركة المتزامنة (Wiltermuth & Heath, 2009)، والإثارة المزعجة (Xygalatas, 2012; Whitehouse, 2004)، والقيم المقدسة (Atran, 2010)، وغير ذلك من المكونات الدينية= قد تكون طبيعية. وتوضيح هذه المكونات لا يمكننا فقط من فحص تأثيرها المستقل على الفكر والفعل البشري، بل ومن فحص تأثير بعضها على بعض أيضًا، وربما يمكننا كذلك من الوقوف على كيفية اتحاد هذه المكونات لتشكيل "أنظمة دينية"، وذلك أمر يرى البعض أن الإقدام عليه لا مفر منه، وإلا "فقد يكون عزل سمات معينة للدين لتحليلها دون فهم تأثيرها على كامل النظام الديني مضللاً ومفضيًا إلى نتائج مبتذلة" (Purzycki et al., 2014, p. 75).

ومع ما تحتف به فكرة "النظام الديني" من إشكالات (مثل: كيف لنا إذا اعتبرنا اختلاف آحاد الناس في تصور المفاهيم أن نحكم على معتقد معين أو مبدأ أخلاقي معين بالاشتراك بين الناس؟)، فإننا نتفق مع بويد Boyd وريتشرسون Richerson وغيرهما من منظري الإرث المزدوج[1] dual-inheritance theorists، في أن ما أطلقوا عليه "علم النفس العرقي[2] ethnic psychology"

---

(1) أي القائلين بالتطور الجيني والتطور الثقافي. وللمزيد من التفاصيل انظر الفصل الثامن عشر. (المترجم)

(2) فرع من فروع علم النفس يهتم بدراسة تأثير الثقافة واللغة وغير ذلك من ظواهر الجماعات

يقدم أساسًا إدراكيًا معقولاً (Henrich & McElreath, 2007)، وذلك أن البشر يسعون إلى تحقيق أقصى استفادة من المعرفة التي يمتلكها من يحوطونهم ومن التعاون الانتقائي مع الذين يسلّمون بنفس الأعراف الاجتماعية الأساسية لما هو صواب وخطأ وعادل على سبيل المثال، وأفضى ذلك كما يرى منظرو الإرث المزدوج إلى ظهور اختلافات ثابتة في الأعراف الاجتماعية بين الجماعات، وظهور آليات نفسانية متطورة تحث أفراد الناس إلى تفضيل التعلم والتعامل مع من يرونهم منتسبين إلى جماعتهم الاجتماعية (McElreath et al., 2003; Henrich, 2015).

ومن لوازم وجود نفسانية عرقية متطورة أن يكون للبشر تمثيلات عقلية لهوية جماعتهم الاجتماعية ومعاييرها، ويشمل ذلك المعايير الإبستمية والائتمانية (Van Leeuwen, 2014) والسلوكيات، وترتبط هذه المفاهيم والمعايير مع اختلافها وتميزها نفسانيًا باعتبارها "علامات للهوية الرمزية"، ويفضي هذا الربط إلى عدد من النتائج الإدراكية والسلوكية الكلية، مثل اشتداد الالتزام بهذه العلامات الفردية عند التعرض للأخطار الفردية والمعيارية (Navarette et al., 2004; Stenner, 2005).

وإذا صح تصور نظرية الإرث المزدوج لعلم النفس العرقي، فقد نتحدث عن الأنظمة الدينية من منظورين: أحدهما التمثيلات العقلية للهويات الاجتماعية التي يرتبط بعضها ببعض، ويشمل ذلك العناصر التي يعدّها علماء الدين الإدراكي مكونات للدين. والمنظور الثاني البشر الذين يتعاونون بناءً على تلك التمثيلات العقلية ليدبروا أمور الاقتصاد والمؤسسات والحياة الاجتماعية نفسها عمومًا. ويعزز كل واحد من هذين المعنيين لمصطلح "النظام الديني" الآخر، إذ تنشأ عن التمثيلات العقلية سلوكيات تفضي بالجماعات البشرية إلى الالتحام والتماسك (كأن يمتنعوا عن الغش مثلًا خوفًا من العقاب الخارق للطبيعة) كما يمكن للتمثيلات أيضًا أن تنقل علامات العدالة ومعايير الجماعة نقلًا رأسيًا

العرقية المختلفة داخل الدولة أو المنطقة على معاملات وتصرفات وتجارب أفراد الجماعة. (المترجم)

(فالشعائر المكلفة على سبيل المثال قد تتغلب على الحذر الإبستمي[3] epistemic vigilance لمتعلمي الثقافة cultural learners).

فكيف إذن يمكننا تصور نجاح وإخفاق الأنظمة الدينية؟ لا توجد إجابة مباشرة على هذا السؤال لتنوع مقاييس النجاح، فقد نختار مثلًا أن ننظر إلى الأنظمة الدينية باعتبار اللذة أو الرفاة، فنحكم بنجاحها أو إخفاقها على قدر ما للأتباع من صلاح المعاش، بغض النظر عن أعدادهم. وقد نعتبر تعريفات الأنظمة الدينية نفسها للنجاح والإخفاق، ومن هذا الباب تعريف أتباع بوابة السماء[4] Heaven's Gate للنجاح بأنه التحصيل السريع لفئة قليلة من الخواص للارتقاء الفضائي خارج كوكب الأرض، وقد سعوا إلى ذلك بانتحارهم انتحارًا جماعيًا سنة 1997، والمخفقون حقًا في تصورهم هم نحن الذين خلّفنا بعدهم ولم نفعل فعلهم.

وإذا لم نأخذ في الاعتبار المنظور الثقافي الداخلي والرفاة، فستظل هناك معضلات أخرى تطرح نفسها، ومن ذلك أن النظام الديني لما كان يتكون من جزئيات متعددة، كان من الوارد إخفاق بعضها ونجاح بعض. فلا يلزم من عدم

(3) الحذر الإبستمي يطلق على طائفة من الآليات الإدراكية البشرية التي غايتها حفظ الإنسان من غوائل تضليل الآخرين وخداعهم فيما يخبرونه من معلومات، ويحصل عنها أحوال إبستمية متنوعة، كتصديق ما يقوله الآخر أو الشك فيه أو تكذيبه، ولكل واحدة من هذه الأحوال درجات في الشدة متباينة. ومن الحذر الإبستمي ما يتوجه إلى مصدر المعلومات المنقولة؛ هل هذا المصدر كفء وأمين وصادق؟ ومنه ما يتوجه إلى محتوى المعلومات. ومن وظائف الشعائر المكلفة أنها تعمل على تعزيز الثقة بمصدر المعلومات (أي فاعل هذه الشعائر) لما فيها من إظهار وعرض للعدالة، إذ تتضمن تكاليف يصعب اصطناعها أو تزيفها ويفضي ذلك بأبناء المجتمع (المتعلمين ثقافيًا) إلى إرخاء حبل الترقب والحذر الإبستمي. (المترجم)

(4) بوابة السماء اسم لحركة دينية أمريكية حديثة تأسست في سنة 1974، وهي تلفيق بين العقيدة الدينية المسيحية وعلم الأطباق الطائرة Ufology. وعندما توفي بوني نيتلس Bonnie Nettles، أحد مؤسسي الجماعة، بسبب السرطان في سنة 1985 طورت الجماعة نظرة إلى الجسد على أنه "حاوية" يجب التخلي عنها لتحقيق تأليه ما بعد الإنسان. وفي مارس سنة 1997 انتحر ما تبقى من أفراد الجماعة انتحارًا جماعيًا في منزل في سان دييغو وكان عددهم 39 فردًا، وقد راعوا أن يتزامن انتحارهم مع مرور مذنب هيل بوب.

التمسك ببعض تمثيلات أو معايير نظام ديني معين وتداولها نقصان عدد المنتسبين لهذا النظام، إذ يرى عالم الاجتماع كريستيان سميث Christian Smith، على سبيل المثال، أن سبب الإخفاق الذاتي لكثير من الطوائف المسيحية في الولايات المتحدة أن أتباعها الشباب، مع وفرتهم، ينبذون المحتوى التمثيلي الذي تتميز به جماعتهم الدينية والمعبر عنها لصالح ما أطلق عليه "الربوبية العلاجية الأخلاقية moral therapeutic deism"، وهي زمرة طفيلية من المفاهيم المتجانسة النسبية المنتزعة من طوائف دينية شتى وتحور حول رب غامض يدعو إلى مساعدة الذات والتسامح (Smith, 2005). ويرى آخرون أنه عندما يشرع كثير من أتباع النظام الديني في الانحراف عن أصول النظام، فإن العاقبة تميل إلى أن تكون إما في اتجاه الإصلاح الذي يحافظ على الائتلاف بإعادة تعديل المعايير، أو في اتجاه الانشقاق حيث يشكل الأصوليون ائتلافات جديدة (Wollschleger & Beach, 2011). ومن الصعب أن نحدد هل نعدّ هذه التحولات نجاحات تكيفية أم هي أشكال من الإخفاق تتمثل في الاستسلام أو التجزئة؟ وتثير هذه الأسئلة إشكالًا من نوع إشكال "سفينة ثيسيوس Ship of"[5]: ما هي أقصى درجات التغيير التي يمكن أن يتحملها النظام الديني دون أن يفقد ماهيته وفاعليته باعتباره نظامًا دينيًا؟ وما درجة التغيير التي إذا وقعت زال عنه وصف النظام الديني جملةً؟

وافترض علماء اجتماع معاصرون آخرون أشكالًا جديدة من "التدين" تناهض وصف النظام الديني باعتباره سلسلة من الروابط المستقرة نسبيًا المتكونة من المعتقدات المتشابكة والشعائر والمعايير الأخلاقية والهوية المعبرة عن

---

(5) إشكال سفينة ثيسيوس هو إشكال عن استمرارية طبيعية وماهية الأشياء مع تغيرها بمرور الزمن، ويقوم على التصور التالي: تخيل سفينة أبحر بها البطل اليوناني الأسطوري ثيسيوس ومع مرور الوقت بدأت ألواح السفينة الخشبية تتلف وتفسد، فكانت ألواح السفينة تستبدل حينًا بعد حين حتى استبدل جميع ألواح السفينة الأصلية. والسؤال هنا في أي مرحلة من هذا الاستبدال تكون السفينة قد تغيرت بحيث نقول إنها ليست السفينة التي أبحر بها ثيسيوس في الأصل؟ (المترجم)

الجماعة. ولهم مفاهيم للتعبير عن هذه الأشكال مثل مفهوم "الإيمان دون الانتماء" ويعبر عن نبذ الناس المشاركة الدينية المؤسسية والشعائرية مع بقاء التمثيلات في أذهانهم محتفظة بأهميتها (Davie, 1994)، ومن المفاهيم مفهوم "الانتماء دون الإيمان" ويصف حالة يرتبط فيها غير المؤمنين بالتقاليد ارتباطًا يحملهم على الحفاظ على المشاركة في الأعمال الدينية العامة (Mountford, 2011)، ومفهوم "الاسمية بالولادة"، ويصف حالة يحتفظ فيها الشخص بالهوية الجماعية مع غياب المعتقد العقائدي والاتفاق الأخلاقي والمشاركة الدينية، بل وقد يغيب الحد الأدنى من الهموم المشتركة (Day, 2011). فهل نعدّ كل هذه الحالات حالات إخفاق للنظام الديني؟

الموقف المختار عندنا أن تعيين نجاح الأنظمة الدينية من عدمه يكون بالنظر إلى قابليتها للبقاء في عقول آحاد الناس وقابليتها للتوسع في الجماعات الاجتماعية التعاونية بتوظيفها للمكونات الدينية لصنع الهوية الاجتماعية، ونحن نتبع في ذلك نظرية الانتشار الوبائي للثقافة والتطور لسبربر[6] Sperber (1996)

(6) قدّم عالم الإدراك الفرنسي دان سبربر Dan Sperber في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي نقدًا قويًا للمعالجات التفسيرية للثقافة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية مشددًا على أهمية أثر الإدراك في نقل الأفكار، وهو يشبه دراسة انتشار الأفكار بدراسة انتشار الأمراض الوبائية (الإبيدميولوجيا). فعلم انتشار الأمراض أو الوبائيات ليس علمًا مستقلا يدرس مستوى مستقلًا من الواقع بل هو علم يدرس توزيع الأمراض، والأمراض بدورها يتعرف عليها بواسطة علم الأمراض (الباثولوجيا). وكما أنه لا يمكن تعليل أو فهم أسباب انتشار المرض دون اعتبار الطريقة التي يؤثر بها المرض على العضو فكذلك لا يمكن لعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أن يدرسوا انتشار الأفكار في ثقافة ما لم يكن لديهم فهما جيدا لسيكولوجية تحصيل البشر للأفكار ومعالجتها ونقلها على مستوى الفرد والجماعة (النقل الأفقي) وعلى مستوى الأجيال (النقل الرأسي). "وإذن فإن تعليل الثقافة يكون بالإجابة على السؤال التالي؟ لماذا تكون بعض التمثيلات أكثر نجاحا في البشر وأكثر جذبًا من غيرها؟ وللإجابة على هذا السؤال يجب النظر في توزيع التمثيلات عمومًا." ومن هنا اقترح سبربر ما أسماه علم إبيدميولوجيا التمثيلات أو علم انتشار التمثيلات the epidemiology of representations ويبحث في "الأسباب التي تكون بها بعض التمثيلات مستقرة نسبيًا، أو الأسباب التي تتحول بها بعض التمثيلات لتصبح ثقافية." وخلاصة نظرية سبربر أن "بعض الأفكار تشفر

ورؤية علم النفس العرقي الذي تقدم ذكره. ومن ثمَّ، فإن النظام الديني الذي يدرج في طي النسيان أو يُردُّ ردًا صريحًا يخفق باعتبار التمثيلات العقلية، ويخفق باعتبار الجماعات الاجتماعية التعاونية إذا انفكت هذه الجماعات (كأن تُصفى جسديًا بالجوع أو الحرب، أو أن تنحل بفتور التفاعلات التعاونية والهوية المشتركة بين أفرادها). ويساعد هذا التمييز بين الإخفاق الإدراكي والإخفاق الاجتماعي على تعليل بعض الأمور التي ناقشناها آنفًا. فمثلًا قد تكون الربوبية العلاجية الأخلاقية التي قال بها سميث هي حالة من حالات إخفاق نوع معين من النظام الديني باعتبار الإدراك الفردي وليس بالضرورة باعتبار الجماعة الاجتماعية، إذ لا يزال هؤلاء الأشخاص يتعاونون بناءً على تمثيلاتهم المسيحية المترابطة.

علوم الإدراك ونجاح وإخفاق الأنظمة الدينية

يقدم علم الدين الإدراكي حاليًا نظريتين شاملتين لتعليل النجاح الديني باختلاف أشكاله، وتعتمد كلتاهما على المفهوم الأساسي للانتقاء التنافسي. فيتعلق أحد الخيوط بالقدرة التنافسية المتغيرة للمحتوى التمثيلي الخارق نفسه، فمن المحتوى التمثيلي ما هو أكثر استمالة من حيث الانتشار الوبائي - أو أكثر "فيروسية" إذا جاز التعبير - وذلك يمنحه قوة أكبر ليحل محل منافسيه (Sperber, 1996; Boyer, 2002)، وهذا يتوافق مع فهمنا الإدراكي للنجاح والإخفاق. وأما الخيط الآخر فيعمل باعتبار الجماعة ويرى أن "استمالة

وتخزن وتستدعى في العقل أفضل من غيرها لاستثمارها خصائص معينة للعقل البشري." (المترجم)

انظر على الترتيب:

Dan Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, 1st edition (Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1996), 59.

Claire White, *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture* (New York: Routledge, 2021), 6.

Dan Sperber, *Explaining Culture*, 58,59.

Claire Whitĕ *An Introduction to the Cognitive Science of Religion*, 6.

المحتوى" قد لا يكون لها أثر في نجاح أو إخفاق جماعة دينية معينة من حيث البقاء وقدرتها التنافسية بين الجماعات، وتنتحل هذه المقاربات حججًا اجتماعية وظيفية، مثل: إمكان أن تمنح تمثيلات دينية معينة جماعات اجتماعية معينة القدرة على التفوق على الآخرين (انظر مثلًا: Norenzayan, 2013; Wilson, 2002)، أو وجود هياكل اجتماعية مختلفة تستفيد من الأشكال المختلفة للعمل الشعائري (انظر: Whitehouse, 2004)، وهذا يتوافق مع فهمنا الاجتماعي للنجاح والإخفاق.

وتنصرف عناية نظرية الانتشار الوبائي أو نظرية المنتج العرضي إلى توضيح كيفية انتشار محتوى مفاهيمي معين بواسطة اللجوء إلى الآليات الإدراكية التي طُورت في الأصل لأغراض أخرى (Boyer, 2002; Sperber, 1996). وتتضمن التفسيرات المرشحة: الحساسية المفرطة والمفيدة تطوريًا لإشارات الفاعلية (Guthrie, 1993; Barrett, 2004)، والتعليلات الغائية للظواهر الطبيعية المسلم بها إدراكيًا (Kelemen et al., 2013)، والثنائية الفطرية التي تفضي بنا إلى الاعتقاد الحدسي بأن البشر عقول غير مادية تسخر الأجساد المادية (Bloom, 2004, 2007; Bering, 2006)، والمزايا الممكنة الاستذكارية mnemonic للتمثيلات التي تجاوز مجاوزة خفيفة حدود الأنظمة الإدراكية المخصصة لمعاجلة مجالات معينة مثل العقول والمصنوعات والأنواع الطبيعية (Boyer & Ramble, 2001; Barrett & Nyhoff, 2001 Banerjee et al., 2013; Banerjee & Bloom, 2013)، وإن كان الأساس البرهاني والوضوح المفاهيمي لمفهوم "المخالفة الخفيفة للحدس" وعلاقته بالتداول الديني في البيئات الاجتماعية الفعلية هو محل جدل حاليًا (Gervais & Henrich, 2010; Purzycki & Willard, 2016; but see also Barrett, 2016). ولا تعدُّ القائمة السابقة شاملة بأي حال من الأحوال، ومن الممكن تنظير أمثلة أخرى بسهولة.

والحاصل أن المفاهيم الأكثر انسجامًا مع تحيزات الإدراك تظفر بمرور الوقت بالتذكر والتداول. ويُترجم هذا في ساحة صراع الانتشار الوبائي إلى مزايا تتمتع بها التمثيلات الدينية، فهي تمثيلات تتحقق فيها الصورة المثلى إدراكيًا

(أي كونها مستميلة ويسهل التفكير بها) وتبعد عن أن تكون مجهدة إدراكيًا (أي يصعب فهمها وتعسر معالجتها). وقد وجد العلماء أن الناس يفكرون في الآلهة التي تستعصي على الفهم تفكيرًا "غير صحيح لاهوتياً" (Barrett & Keil, 1996; Barrett, 1999; Slone, 2004). ولعل هذا يعلل جزئيًا الإخفاق الملحوظ لصيغ اللاهوتيين الأكثر استغلاقًا في اكتساب القبول الشعبي (ومن ذلك مثلًا إخفاق مفهوم بول تيليش عن الإله غير الفاعل في أن يصبح شائعًا في المسيحية، وفي المقابل فشت قصيدة "آثار الأقدام[7]" التي تصور إلهًا يحمل إنسانًا ويترك آثار أقدامه على الشاطئ انتشارًا واسعًا). وأيضًا قد يكون لذلك عواقب إذا واجهت التقاليد التي تخالف الحدس مخالفة كبيرة منافسين أفضل إدراكيًا، ومن هذا الباب ما يراه العالم اللاهوتي والمؤرخ الديني هانز كونج Hans Kung أن من أسباب تغلب الإسلام على المسيحية في شمال إفريقيا وعورة عقيدة الثالوث مقابل وضوح مفهوم الله الإسلامي (Kung, 1996).

وتتعلق هذه العوامل بنجاح وإخفاق الأنظمة الدينية باعتبارها تمثيلات عقلية مترابطة للهويات الاجتماعية التي تنخرط فيها المكونات الدينية المجزأة. فمع أن الأفراد يحتفظون بالتمثيلات الذهنية المترابطة لهويتهم الاجتماعية، فإن شبكات التمثيلات التي تنطوي على المكونات التي تخالف الحدس مخالفة كبيرة والمفاهيم التي لا توافق تحيزات الإدراك = سيحل محلها المفاهيم والمكونات التي تتوافق مع تحيزات الإدراك، فيموت نظام ديني ويولد آخر في نفس المجتمع السكاني. بيد أن مثل هذه الاعتبارات الإدراكية الوبائية لا علاقة لها

(7) "آثار الأقدام"، والمعروفة أيضًا باسم "آثار أقدام على الرمال"، قصيدة مجازية انتشرت بين مختلف الطوائف والجماعات المسيحية على نطاق واسع. وفكرتها الجوهرية تشبيه حياة المؤمن برجل يمشي على الشاطئ متجولًا. وينظر خلفه ليرى مجموعتين من آثار الأقدام (آثار أقدامه وآثار الرب). وبإمعان النظر أكثر إلى الوراء على طول الطريق، يلاحظ المؤمن طائفة واحدة من آثار الأقدام في أحلك لحظات حياته. فيستنتج من ذلك أن الله كان يميل إلى التخلي عنه عندما كان في أدنى درجاته. وتنتهي القصيدة بالكشف عن أن هذه اللحظات كانت في الواقع اللحظات التي "حمل" فيها الله المؤمن.

بنجاح أو إخفاق الجماعات البشرية نفسها التي تنتظم حول هذه المفاهيم المتشابكة والتي تواجه مصاعب المنافسة بين الجماعات. وهناك مناهج أخرى اجتماعية وظيفية في الدراسات الإدراكية والتطورية للدين تستقصي هذا المفهوم الأخير للنجاح.

ومن ذلك نظرية وايتهاوس Whitehouse للأنماط التدين المتباينة (DMR) (انظر: Whitehouse, 2004; Whitehouse & Kavanagh في هذا المجلد)، التي تقول بتجمع التقاليد الشعائرية حول قطبين بينهما طيف يمتد من أحد القطبين وهو الأنماط "العقائدية" إلى القطب الآخر وهو الأنماط "التصويرية". أما النمط التصويري فيتميز بشعائر وعرة لا اعتيادية ومزعجة في كثير من الأحيان. وتُرَمَّز الأحوال الناتجة عن هذا النوع من الشعائر على هيئة حلقات من "الذكريات الحية" وينشأ عنها تماسكًا قويًا بين ممارسيها (ويُطلق على هذا النوع من التماسك الاجتماعي اسم "اندماج الهوية identity fusion") (Whitehouse & Lanman, 2014). ويرى وايتهاوس وزملاؤه أن هذه التقاليد تكيفات متطورة ثقافيًا تمكن الجماعات الصغيرة من الصمود عند اشتداد الأخطار وزيادة دواعي الانشقاق، كالحروب وصيد الطرائد الكبيرة (Whitehouse et al., 2017). وتتجنب الأنظمة التصويرية صراحة الصياغة المذهبية الاعتقادية، وغالبًا يستخلص كل واحد من الذين أدوا "شعائر العنف" هذه تفسيره الشخصي العميق والخاص للغاية لمعنى الإحساس الذي تشاركه مع إخوانه المؤدين للشعيرة (Whitehouse, 1995). وأما النمط العقائدي فعلى خلاف ذلك، إذ يعمد إلى التغلب على المعارضة الخطرة، وتُرَمَّز العقيدة المشتركة في الذاكرة الدلالية بالتكرار المنتظم (وربما يكون التجمع الأسبوعي مثال بارز لذلك)، ويُعتقد أن النمط العقائدي كالغراء للكيانات الكبيرة المشتتة جغرافيًا (كالجماعات العرقية والدينية) بما يولده من إحساس بالهوية المشتركة مع الآخر المجهول، ومما يمهد الطريق لهذا الإحساس الاستعمال الواسع للرموز والأعمال التي تدل على قبول المعايير الجماعية (Whitehouse, 2004; Whitehouse & Lanman, 2014). وقد دلت الشواهد التي توفرت حتى الآن من طائفة البيانات لثقافات متعددة على

حضور النمط التصويري والعقائدي في أنظمة الشعائر (Atkinson & Whitehouse, 2011) ودلت الدراسات التجريبية على قدرة الأحوال المكدّرة المشتركة على توليد اندماج الهوية (Whitehouse et al., 2017). ولأنماط التدين ما تقوله عن سبب إخفاق بعض النظم الدينية الاجتماعية التعاونية وإحلال غيرها محلها. إذ تميل أنظمة الشعائر بمرور الوقت، بحافز من غزو أو محاكاة الغير، إلى الانضمام إلى القطب الذي يحقق لها أنسب وأنفع صورة من صورة التماسك الاجتماعي. والجماعات التي لا تغير محتوى هوياتها الاجتماعية لتتناسب مع بيئتها تناسبًا أفضل تخفق غالبًا إخفاقًا اقتصاديًا أو عسكريًا، وقد أثبت ذلك تحليل بريان ماكوين Brian McQuinn لنشأة ونجاح الجماعات المسلحة في الحروب الأهلية (Whitehouse & McQuinn, 2013).

ومن تلك المناهج الاجتماعية الوظيفية في الدراسات الإدراكية والتطورية للدين نظرية "الآلهة الكبرى Big Gods" التي تذهب إلى أن التعاون الاجتماعي المؤثر يرفع الكفاءة التنافسية للجماعة. فإذا كانت الاستمالة التنافسية هي التي تولّد التمثيلات الدينية المرشحة، فإن هذه التمثيلات تتعرض بعد ذلك لعملية تطور ثقافي يسود بها المحتوى الذي يعزز القدرة التنافسية للجماعات (Norenzayan, 2013). والفكرة الأساسية هنا أن إدراك الناس لوجود المراقب الخارق ساقهم إلى زيادة الامتثال للمعايير، فأفضى ذلك إلى مد نطاق التعاون خارج دائرة الألفة المباشرة للمرء وتمكين المجتمعات من النمو خارج الحدود العددية للشبكات الاجتماعية القائمة على التواصل وجهاً لوجه التي تعززت بالمعرفة المباشرة لسمعة الشخص (انظر مثلًا: Dunbar, 1996)، ثم جاء ابتكار الآلهة الكبرى، تلك الآلهة التي تعاقب وتهتم لأمر الأخلاق والتي تتجاوز اهتماماتها حدود القبيلة لتمتد إلى العالم بأسره؛ جاء ابتكار هذه الآلهة لتزيد من قوة وحجم الجماعات بما ولدته من حضارات عظيمة تتكون من أعداد كثيرة من الأفراد الذين لا يعرف بعضهم بعضًا شخصيًا لكنهم يتشاركون المعايير ويتعاونون معًا. فسادت هذه المجتمعات بعد ذلك على منافسيها، وأما الأنظمة الدينية القديمة التي شيدت حول فاعلين خارقين محدودي النطاق أو متناقضين أخلاقيا

فقد وجدت نفسها خارج المنافسة. وتتضمن الشواهد التي جمعت حتى الآن تحليلات تاريخية واسعة النطاق تدل على أن حجم الجماعة يتناسب طرديًا مع وجود المعتقدات في المراقب الخارق الأخلاقي (Roes & Raymond, 2003; Watts et al., 2015)، وكذلك تتضمن الأدلة تجارب تدل على أن التذكير بالمراقب الخارق يزيد من التعاون في الألعاب الاقتصادية (Shariff & Norenzayan, 2007; Purzycki et al., 2016; Purzycki, Henrich, et al., 2018; Shariff et al., 2015).

ومع وجود هذه الأدلة، فإن نظرية الآلهة الكبرى تواجه مشكلات من حيث الأسس التاريخية، إذ يجادل البعض أن عددًا من الإمبراطوريات الكبرى قامت دون وجود آلهة مهتمة بالجوانب الأخلاقية (Baumard & Boyer, 2013). ومن البدائل المطروحة حاليًا نظرية "تاريخ الحياة life history" (Baumard & Chevallier, 2015)، وتذهب إلى أن تزايد البيئات الآمنة القابلة للتقدير والتوقع في نهاية العصور القديمة وفي عدد من المناطق الرئيسة أفضى إلى نشوء تحول استراتيجي إلى أنظمة الدين "البطيئة" التي تقدم ما هو أخلاقي على ما هو نفعي فوري مما أتاح السعي إلى غايات أكبر طويلة المدى، لاسيما بالنسبة إلى النخب الاجتماعية. وبتطاول الزمان حلت هذه الأنظمة الأخروية والأخلاقية محل الأنظمة الدينية التبادلية القديمة التي شُيّدت على استراتيجية "سريعة" للتجارة مع الكيانات الخارقة لتحقيق منافع مادية آنية. ومع ما أتاحته "الثورة الصناعية من هروب أعداد هائلة من الناس من تقلبات الاقتصاد المالتوسي Malthusian economy، أضحى انتحال الاستراتيجيات البطيئة في أرجاء المعمورة أمرًا شائعًا وصار لأديان العالم شعبية حقيقية" (Baumard & Chevallier, 2015, p. 5). واليوم، يبدو أن هذه الشعبية تتضاءل في بيئات معينة.

لقد عرضنا توّا أسبابًا تتفوق بها الأنظمة الدينية على غيرها. فإذا اعتبرنا التمثيلات العقلية لآحاد الناس، فإن التحيزات الإدراكية قد تساعد على تعليل أرجحية بقاء بعض المعتقدات الدينية وانتشارها وتداولها (معتقدات مثل الآلهة الفاعلة خلافًا للآلهة غير الفاعلة). وإذا اعتبرنا الجماعات الاجتماعية التعاونية، فإن أنواعًا معينة من التقاليد الشعائرية (كالتصويرية خلافًا للعقائدية) والمعتقدات (كالآلهة الأخلاقية خلافًا للآلهة غير الأخلاقية) تزيد من احتمالية البقاء والتوسع. وهذا يقودنا إلى التساؤل التالي: متى تخفق الأنظمة الدينية تمامًا، أي من حيث تمثيلات آحاد الناس العقلية لجماعاتهم الاجتماعية بحيث لا ترقى لمنح الثقة لكثير من المكونات المجزأة للدين ومن حيث الجماعات الاجتماعية بحيث تخفق مع التزامها بالمكونات الدينية في الحفاظ على عدد أتباعها وتأثيرها الاجتماعي. وتظهر مثل هذه الإخفاقات في كثير من مجتمعات أوروبا الغربية (Bruce, 2002; Ribberink et al., 2013; Voas, 2009)، بل وقد ظهرت في الآونة الأخيرة في الولايات المتحدة (Hout & Fischer, 2014)، وهي الدولة التقية الشاذة عن سائر الدول الغربية (Stark & Iannaccone, 1994). ويشار إلى هذه العملية في أدبيات العلوم الاجتماعية بالعلمنة secularization. وناقش هنا العلمنة كما هي متجلية في الظاهرة الأوروبية الغربية، وقد انضمت إليها أمريكا الشمالية الآن بمقتضى تراجع الإيمان والممارسة المسيحية إلى جانب التأثير الاجتماعي المتضائل للكنائس المسيحية. ولا يعني هذا التحول انقراض جميع المعتقدات والأعمال التي يعدُّها عالم الدين الإدراكي "دينية" أو "خارقة للطبيعة"، ولكنه يصف انهيار النظم الدينية المسيحية بكلا المعنيين اللذين تقدّم توضيحهما. ويقع كثير من الجدل بين علماء الاجتماع فيما يتعلق بتحديد الطبيعة الدقيقة لهذه التحولات وتداعياتها، ونشرع أولا بتوضيح ذلك الجدل حول العلمنة لتكون مقدمة لاختبار إمكانية مساهمة علم الدين الإدراكي في حلها.

افترض علماء الاجتماع ذات مرة أن مآل الدين في أرجاء المعمورة إلى الفناء لا محالة، واتخذوا من تلك الفرضية مسلمة بدهية (Comte, 2009;

(Durkheim, 1993)، ثم تغير الرأي في أواخر القرن العشرين وسادت معارضة الفرضية لأسباب منها تدين الولايات المتحدة القوي وظهور الأصولية الإسلامية وحركة العصر الجديد .New Age Movement وبعد أن كان الرأي بشيوع العلمانية فرضية حتمية، أصبحت العلمانية تُصوَّر على أنها أسطورة ثقافية غربية نشأت من عزل تاريخي ذاتي للدين، وما كان لها أن تتكرر بأي حال من الأحوال في أي بقعة أخرى (Asad, 2003; Cannell, 2010)، بل لقد تطرق الشك إلى علمنة أوربا الغربية الظاهر من حالها العلمنة بلا ريب، ويقوم هذا الشك على معرفة الحال الأوروبي الجامع بين تراجع الارتباط المؤسسي والأداء الديني، والقلة النسبية للكفر الصريح المعلن عنه ذاتيًا، وقد مثَّل ذلك لبعض أرباب القول بعدم هيمنة العلمنة إرهاصًا لشكل جديد قابل للاستقرار من التدين المخصخص ("الإيمان دون الانتماء"؛ Davie, 1994, 20)، ويلزم من حال الخصخصة هذا بطلان حدوث العلمنة من جهة الاعتقاد. والحاصل أن الأنسب لوصف هذا التغير الديني أن يقال فيه إنه انسلاخ مؤسسي (Davie, 1994; Inglis, 1998).

ويعارض هذا التصور أنصار القول بهيمنة العلمنة الجدد neo-secularizationists وهم علماء من مدارس شتى (انظر مثلًا Bruce, 2006; Brown, 2001, 2012) ويرون أن التدين الفطري ما هو إلا وهم متفائل يتشبث به الذين ينزعون إلى التدين من علماء الاجتماع (Brown, 2012). وبدلًا من تعليل النزعة التأليهية المخصخصة والانتماء الدائم بالإيمان القوي المستقل الناشئ عن الغرائز الدينية الفطرية، ذهبوا إلى أن ذلك قد لا يكونا أكثر من عادات لتمثيل ماورائي(8) سطحي مرغوب اجتماعيًا وتشجعها بنية استبيانات المسح (Demerath, 2000; Voas, 2009). وتنصرف عناية هؤلاء العلماء إلى تلك الشريحة التي لم

(8) للبشر قدرة خاصة يتميزون بها على تمثيل التمثيلات، ويسميها سبربر القدرة قدرة التمثيل الماورائي meta-representational ability وهي القدرة على تمثيل التمثيل، كتمثيل اعتقاد عن اعتقاد إنسان آخر، وتتكون هذه القدرة في حقيقة الأمر من طائفة من القدرات تنمو تدريجيًا مع نمو الإنسان، والتمثيل الناتج عنها يسمى التمثيل الماورائي meta-representations. وراجع تعليقي في الفصل الرابع. (المترجم)

تُحلَّل تحليلًا كافًا، والتي قد تقدم نفسها على أنها تأليهية theistic وذات انتماء ديني معين ثم لا يظهر من حالها ما يدل على ذلك (Voas, 2009). وتشير الدلائل المستمدة من مجموعات البيانات الطولانية longitudinal datasets إلى أن هذا النمط من التدين الواهي يظهر علامات تدل على التراجع في معظم مجتمعات أوروبا الغربية (Bruce, 2002; Voas, 2009; Brown, 2012)، وأن الهوية الدينية المتبقية تميل إلى التلاشي بارتفاع أعداد العلمانيين الملتزمين مقارنة بأعداد الملتزمين الدينيين (Voas, 2009; Ribberink et al., 2013). وبالتوازي مع تطورات آراء أنصار هيمنة العلمنة الجدد، يسعى بحث تاريخي أدق إلى تأييد نظرية العلمنة بتفكيكها إلى عدد من المكونات المتشابكة (Casanova, 1994; Taylor, 2007). فنرى مثلًا تايلور (2007، 2011) يقسم العلمنة إلى "العلمنة1" وهي إخراج الدين من المجال العام، و"العلمنة2" وهي تراجع المعتقدات والأعمال الدينية، و"العلمنة3" وهي استبدال الأخلاق الدينية المتجاوزة transcendent بأخلاق "علمانية إنسانية" طويلة الأمد تقوم على تعظيم الازدهار الإنساني الأرضي.

وتشير أوثق البيانات التجريبية المتوفرة حاليًا إلى أن العلمنة تزداد حقًا في الغرب بأشكالها الثلاثة التي وصفها تايلور، ولكن إذا نظرنا إلى العالم جملةً رأينا التدين هو الذي يزداد، وذلك راجع إلى الأنماط الديموجرافية. وقد أخذ نوريس Norris وإنجلهارت Inglehart (2011) مراتب الأمن الوجودي - أي السلامة من عوامل كالمرض وارتفاع معدل الوفيات والجوع والخصاصة وعدم المساواة والكوارث الطبيعية والافتقار إلى الضمان الاجتماعي أو التعرض لهذه العوامل - باعتبارها العامل الحاسم المحدد. فترى الدول الاسكندنافية مثلًا قد بلغت الغاية في العلمنة، وأما الدول الأفريقية والشرق أوسطية فيغلب عليها التدين (Zuckermann, 2008)، ويبدو أن خط الصدع الرئيس بين الغرب العلماني و"باقي العالم" الديني هو خط الأخلاق، إذ تتشبث الدول الأكثر تديناً بالأخلاق الدينية وتعطي الأولوية للجماعة على حساب الفرد؛ ذلك أن الالتزام شرط للظفر بسلع مثل "الدعم المجتمعي المتبادل، والأعمال الخيرية

للمحتاجين، والمعتقدات الخارقة للطبيعة التي تساهم في تعليل الألم والوجع" (Zuckerman et al., 2017, p. 63). وعلى النقيض من ذلك، تشير البيانات المتعلقة باللادينيين في الولايات المتحدة الأمريكية إلى أن السبب الأساسي لنبذ الانتماء الديني هو رفض الطوائف المعمودية، إذ يُنظر إلى مذاهبهم الأخلاقية على أنها تقيد للحرية الفردية (Hout & Fischer, 2014).

ولعلم الدين الإدراكي أن يساهم في الكلام عن العلمنة بتوضيح الآليات الإدراكية القريبة التي ينشأ عنها تراجع التمسك بالمعتقدات الدينية الأرثوذكسية وما يرتبط بها من معايير أخلاقية في البيئات الآمنة وجوديًا وتمهيد الطريق لظهور وانتشار بدائل تتجلى فيها النزعة الفردية بوضوح (Inglehart & Welzdel, 2005). ولقد اعتنت نظرية الآلهة الكبيرة ونظرية تاريخ الحياة بهذا السؤال، ففي نظرية الآلهة الكبرى نرى نورينزايان (2013) الذي ذهب إلى أن وظيفة المراقبة التي كانت من اختصاص الإله الأكبر قد انتقلت إلى مؤسسات الدولة التي وفّقت أيما توفيق في المجتمعات العلمانية المعاصرة، فبعد أن صعدت مجتمعات مثل السويد والدنمارك على "سلم الدين، نبذته بعيدًا" (Norenzayan, p. 172)، وأما فيما يتعلق بنظرية تاريخ الحياة فنرى بومارد Baumard وشوفالييه Chevallier (2015) اللذان ذهبا إلى أن العلمنة مرتبطة باستراتيجيات بطيئة لكنها رابحة تمامًا حتى إن الحاجة إلى استحضار الرفض الإلهي للاستراتيجيات المادية السريعة صارت قليلة النفع[9] (Baumard & Chevallier, 2015). ومع ذلك، تحتاج

---

(9) يبني المؤلفان على نظرية تاريخ الحياة البشرية القول إن أديان العالم المعاصرة تعتني بالاستراتيجيات البطيئة بخلاف الأديان القبلية والأديان القديمة. فلما كان البشر في الماضي يكابدون البيئات القاسية مالوا إلى الاستراتيجية السريعة التي تتميز بتحقيق منافع صغيرة ولكن محددة وسريعة، ثم لما صارت بيئة البشر أكثر رخاء مالوا إلى الاستراتيجية البطيئة التي تعمد إلى تحقيق منافع أكبر على المدى البعيد. ومن سمات الاستراتيجية البطيئة الإيثار والالتزام الذاتي بالأخلاق الحسنة والزواج ومن سمات الاستراتيجية السريعة الأنانية والإباحية الجنسية والمادية. وقد استعملت الأديان لتقرير الاستراتيجيات البطيئة فكرة الآلة الأخلاقية التي تراقب وتعاقب. والآن بدا لبعض الناس (في أوربا الغربية وأمريكا الشمالية) طرق أخرى علمانية لتحقيق الاستراتيجية البطيئة دون اللجوء للأديان وفكرة الإله الأخلاقي

كلا الرؤيتين إلى مزيد بسط للأسباب القريبة لمثل هذه التراجعات الدينية، أي كيف توهن بيئات معاصرة معينة التمثيلات الدينية على وجه التحديد، ولماذا يقع ذلك لبعض الناس دون غيرهم؟

أما فيما يتعلق بالجزء الثاني من السؤال، فمن المرجح وجود عوامل نفسانية فردانية تساهم في قبول أو رفض المعتقد الديني، وإن كانت الطبيعة الدقيقة لهذه العوامل ومقدار تأثيرها محل جدل. ومن ذلك ما تشير إليه الأدلة الاثنوجرافية من أن الوحيدين من الناس أو المنعزلين قد يتهافتون على الجماعات الدينية، لكن الإيمان أمر شاق ويتطلب جهدًا عظيمًا، مهما كان مقدار استمالة المفهوم. ففي بعض السياقات، كما هو الشأن مع حركة فينيارد Vineyard المسيحية الإنجيلية، تتطلب تنمية الإيمان ممارسات مفصلة مماثلة لممارسات "التظاهر باللعب"[10] تعززها سمات إدراكية معينة، كنزعة الانهماك absorption-proneness (Luhrmann, 2012, 2018). ومن العوامل النفسانية التي تساهم في قبول أو رفض المعتقد الديني التوحد، إذ يرتبط عمومًا في كثير من الأحيان بعدم الاكتراث بالفاعلين الخارقين (على سبيل المثال Norenzayan et al., 2012)، وإن كانت الأبحاث المعارضة لهذا الربط في زيادة (انظر مثلًا Jack et al., 2016; Lindeman et al., 2015)، وتشير أبحاث نوعية إلى أن مجموعات فرعية من التوحد ذات النزعة الخيالية على الأقل تنزع إلى التفاعل مع كائنات خيالية (Visuri, 2018). ومن تلك العوامل التفكير التحليلي، فمع أن أساليب التفكير التحليلي قد تفضي إلى تجاوز الحدود الدينية (Gervais, 2012)، فإن التحليلات الجمعية meta-analyses تظهر ضحالة هذا التأثير (Pennycook et al., 2016)، وقد فشلت بعض الدراسات المؤثرة (لا جميعها) في أن تأتي بنفس النتائج عندما كررت (Norenzayan & Gervais, 2012; Gervais et al., 2017;

المعاقب. ولذلك فقدت تلك الأفكار الدينية أهميتها عندهم وساد النمط العلماني. انظر الورقة المشار إليها. (المترجم)

(10) أي تظاهر يشبه تظاهر الأطفال عند اللعب برؤية أشياء والتفاعل معها. (المترجم)

(Sanchez et al., 2017)، وتشير أدلة جديدة إلى أن تلك العلاقة[11] تختص بحفنة ممن أطلق عليهم مجتمعات الويرد WEIRD (أي الغربيين المتعلمين الصناعيين الأثرياء Western, educated, industrialized, rich, and democratic) ولا تظهر العلاقة في سياقات ثقافية أخرى (Gervais et al., 2017). ويتبين من ذلك أن التعليلات التي تستند إلى السمات النفسانية لها قابلية محدودة لتعليل السمة الأبرز للنزعة اللاتأليهية nontheism، التي هي تباينها الكبير بين الثقافات. وباعتبار الجانب الفردي والثقافي، تظل التربية هي العلامة الأكثر فعالية لتوقع التدين (انظر مثلًا: Bengston, 2014)، وقد يكون لمتغيرات السمات النفسانية والتأثر بميزات المحتوى تأثير أكبر على قبول المحتوى غير المعتمد اجتماعيًا (مثل معتقدات الظواهر الشاذة paranormal,Willard & Cingl, 2017). وكل ذلك يأخذنا إلى السؤال الأكبر: ما الذي يمكن أن يخبرنا به علم الدين الإدراكي بخصوص تراجع تداول الأديان عبر الأجيال في سياقات اجتماعية معينة؟

قد تكمن الإجابة في امتناع التمثيلات المرتبطة بالهويات الاجتماعية الدينية عن الاستفادة من التكيفات الإدراكية التي تشجع على انتحال معلومات معينة مرتبطة بإشارات اجتماعية (كالهيبة الاجتماعية أو المسايرة؛ McElreath et al., 2003; Henrich, 2015). فقد يكون أحد العوامل الاجتماعية الإدراكية المهمة جدًا الذي يؤثر في المعدلات النسبية للنزعة التأليهية واللاتأليهية هو التفوق البيئي لما تملكه النزعة التأليهية من "دلائل ثبوت العدالة credibility enhancing displays" ([CREDs]؛ Henrich, 2009). وتفترض نظرية دلائل ثبوت العدالة أن ظهور اللغة سهّل على الإنسان التلاعب بالناس وخداعهم بشأن ما يطويه من معتقدات (Henrich, 2009; Von Hippel & Trivers, 2011). وبسبب ذلك، نشأ في المتعلمين الثقافيين نزعة وقائية للتدقيق في الأعمال التي تصدق المعتقدات المدعاة، كل بحسب نموذجه الثقافي. ووفقًا لذلك، فإن نقل المعتقدات، لا سيما تلك التي لا يمكن التحقق من صدقها تجريبيًا (كالمعتقدات الدينية) يُعزز عندما "تنفذ

(11) أي بين التفكير التحليلي وتجاوز الحدس الديني. (المترجم)

النماذج ما تستلزمه تلك المعتقدات". وهكذا تظهر المعتقدات الدينية المعلن عنها في صورة أكثر إقناعًا وتنقل بنجاح أكثر إذا قارنتها أعمال شاقة مكلفة، لا يشرع فيها الإنسان إلا إذا كان يعتقد بالفعل ما يدعي أنه يعتقده، ومن تلك الأعمال الشعائر المؤلمة أو التي تستهلك وقتًا طويلاً والصدقات والعزوبة والاستشهاد (Henrich, 2009; Sosis et al., 2007; Lanman & Burhmeister, 2017). وكانت الدراسات الأولية واعدة، إذ بينت علاقة التلازم القوية بين التعرض لدلائل ثبوت العدالة والمعتقد الديني سواء بين الأفراد (Lanman, 2012; Lanman & Buhrmeister, 2017; Turpin et al., 2018) والمجتمعات (Willard & Cingl, 2017). وأوضح لانمان (Lanman (2012 الروابط السببية بين الأمن الوجودي ودلائل ثبوت العدالة. وأظهرت دراسات كثيرة أن سياقات التهديد- مثل ارتفاع معدل الوفيات ومشاعر الخوف من المجهول وانعدام السيطرة وتهديدات المعايير الثقافية التي تجلبها الجماعات الخارجية ذات الرؤى الكونية المختلفة- تفضي إلى زيادة المسايرة الأيديولوجية و"الدفاع عن التصور الكوني" (Stenner, 2005) ويؤخذ ذلك على الأرجح علامةً على الالتزام الائتلافي (Navarette et al., 2004). ومن ثمَّ، فإن مثل هذه التهديدات المدركة تشجع الأفراد على التصرف بطريقة تنبعث منها رسائل الالتزام والولاء لجماعتهم، بقصد أو بغير قصد. وبقدر ما تكون المعتقدات الدينية مكونًا أصيلًا للهوية الاجتماعية للجماعة فإن هذه التهديدات تزيد من تأدية الأعمال الدينية التي تبعث برسائل ثبوت العدالة مما يفضي إلى زيادة استمالة التمثيلات العقلية المرتبطة بالهويات الاجتماعية الدينية للمتعلمين الثقافيين. ثم إذا نعمت البيئات بمزيد من الأمن الوجودي، انخفض التهديد وانخفضت معه الحاجة إلى الأفعال المكلفة الدالة على التزام الرؤية الكونية للجماعة. وبالنسبة إلى الرؤى الكونية التي تتضمن معتقدات دينية، فإن هذا الأمن الوجودي يقلل فاعلية تداولها عبر الأجيال. وإذن، قد تساهم نظرية دلائل ثبوت العدالة في فصل القول بين السوسيولوجين المؤيدين لنظريات هيمنة العلمنة والمخالفين لها: فإذا كانت دلائل ثبوت العدالة مهمة حقًا للتداول الديني، فإن الاعتقاد الديني المخصخص الذي يقول بوجوده أنصار نفي هيمنة

العلمنة في سياقات أوروبية غربية مستقرة وجوديًا قد يمثل مرحلة من مراحل انتشار النزعة اللاتأليهية. ولا يزال يتعين علينا وضع تعليلات للتباينات في صور اللادينية في السياقات الاجتماعية المختلفة؛ لماذا يسعى بعض اللادينيين سعيًا حثيثًا لمحاربة الدين ولا يكترث بعضهم لأمر الدين؟

وتدل أفضل ما لدينا من شواهد على أن انتشار محاربة النزعة التأليهية تزداد بزيادة المعيارية الدينية (Zuckermann, 2008; Lanman, 2012; Ribberink et al., 2013; Blankholm & Garcia, 2016)، وهو أمر يمكن تعليله جزئيًا بعلم النفس الأخلاقي والائتلافي. ولا يتسع المقام ههنا للخوض في مناقشة الخلافات القوية في الركائز الإدراكية الأساسية للعمل الأخلاقي البشري (انظر مثلًا: Baumard et al., 2013; Curry, 2016; Graham, 2015)، ولكن معظم الأدبيات التطورية الحالية تذهب إلى أن "الأخلاق" أنظمة تطورت ثقافيًا، لتحقيق التعاون الاجتماعي، وهي تقوم على الحدوس الأساسية المتطورة التي تحكم التصرفات بين الأشخاص (Haidt & Kesebir, 2010). وفي السياقات الغربية، على الأقل، يتصور لكل من الاتجاه الأخلاقي العلماني والديني ركيزته الحدسية الأخلاقية التي يقوم عليها؛ أما الأخلاق العلمانية الحالية فتميل إلى الفردانية، أي إنها تعطي الأولوية لحقوق الفرد داخل الجماعة وتشدد على العدل والعصمة من الضرر، وأما الأخلاق الدينية السائدة فتميل إلى تحقيق التماسك الاجتماعي، أي أنها تُقيد الفرد لمصالح الجماعة بالتعويل أيضًا على حدوس ترتبط بالولاء والخضوع للسلطة والحفاظ على النقاء (Haidt & Graham, 2007). فإذا اكتسبت الأخلاق الدينية تأثيرًا اجتماعيًا كبيرًا، صارت تهديدًا معياريًا للهوية العلمانية يزيد من حدة أتباعها ويهيجهم للدفاع عن رؤيتهم الكونية. ولذلك تشيع معاداة اللاتأليهيين للنزعة التأليهية معاداة صريحة في البيئة الدينية كالولايات المتحدة أكثر بكثير من البيئة العلمانية كالدنمارك، حيث يكتفي كثير من اللاتأليهيين بالاحتفاظ بالهوية اللوثرية على الورق (Zuckerman, 2008; Lanman, 2012).

ومن هذا الباب أيضًا، تحقيق ريبرينك Ribberink وزملائه (2013) في "اللادين non-religion" (أي اللامبالاة) و"معاداة الدين anti-religion" (أي

الكراهية العلنية) مستعينين ببيانات المسح الأوربي للأخلاق لسنة 2008. وأشارت نتائجهم إلى أن الأقلية غير المؤمنة في جمهورية أيرلندا هي الأشد عداوة للدين من بين 14 دولة في أوروبا الغربية شملها المسح، مع كون هذه الأقلية هي الأقل عددًا مقارنة بباقي الدول الأوربية الممسوحة. وليست هذه الأحوال العلمانية الدينية العدائية جامدة بأي حال من الأحوال، بل هي أمثلة لحروب أخلاقية ضروس، يسعى المنافسون فيها من أصحاب الرؤى المعيارية المختلفة إلى التأثير على الطرف الثالث المتفرج بأي إمكانيات أخلاقية في متناول اليد (انظر مثلًا Tooby & Cosmides, 2010; Mercier & Sperber 2017). والآن، يكون قد مر على بيانات ريبرينك عن جمهورية أيرلندا 10 سنوات. ومنذ ذلك الحين، وانهيار النظام الديني الكاثوليكي الأيرلندي يحظى باهتمام دولي باعتباره مثالًا فريدًا بينًا وسريعًا على العلمنة. وننتقل الآن إلى تحليل ظهور وطبيعة الكاثوليكية الأيرلندية السابقة متخذين منها دراسة حالة لإخفاق النظام الديني، مع صرف اهتمام خاص للآليات التي أثرت في هذه العملية والتي حددها علماء الدين الإدراكي وعلماء الدين التطوري.

العلوم الإدراكية وإخفاق الكاثوليكية في جمهورية أيرلندا

ظلت الهوية الإيرلندية مدة طويلة في القرن العشرين لا تنفك عن الديانة الكاثوليكية (Inglis, 1998; Fuller, 2002) إلى أن انحل هذا الربط في العقود الأخيرة، فانخفض الحضور الجماهيري الأسبوعي المبلغ عنه ذاتيًا في أيرلندا من 85% سنة 1990 إلى 34% سنة 2012، وأهملت الدعوات الكهنوتية، ونقضت العقيدة التشريعية الكنسية للطلاق والزواج من نفس الجنس والإجهاض علنًا. ولما جاء البابا يوحنا بولس الثاني في حديقة فينيكس في دبلن سنة 1979 توافد عليه أكثر من مليون شخص لرؤيته، وأما سنة 2018، فاستقبل البابا فرنسيس عُشر هذا العدد، وتجمع متظاهرون اعتراضًا على الزيارة، حاملين علامات رمزية تعبر عن رفضهم للمعتقدات الأخلاقية الكاثوليكية، ومن هذه العلامات أعلام قوس قزح والشارات المؤيدة لحق الاختيار وغيرها من الأدوات

التي خلفتها انتصارات الاستفتاء الأخيرة. وفي المقابل، كان على الباعة الجائلين المحبطين التخلص من كميات كبيرة من أعلام الفاتيكان غير المباعة.

وانتحل علماء اجتماع أيرلنديين أشكالًا متنوعة من نظرية عدم هيمنة العلمنة لتعليل هذا التحول (Æ Féich & O'Connell, 2015; Ganiel, 2016) وخلصوا إلى أن الإذعان للكنيسة قد حل محله بالنزعة التأليهية المخصخصة والاستقلال الأخلاقي المرتبط بهوية كاثوليكية عرقية تفسر غالبًا على أنها "كاثوليكية ثقافية". ولكن تتزايد الشواهد المعارضة لهذا التصور، إذ تنامي الرفض الديني الصريح منذ العقد الأول من القرن الحادي والعشرين حتى أصبحت الجمهورية الأيرلندية الآن ثامن أعلى نسبة مئوية من حيث عدد "الملحدين الموقنين" في العالم (Win-Gallup International, 2012) كما زاد عدد السكان "اللادينيين" من 14% سنة 2004 إلى 26,3% سنة 2016 (Bullivant, 2017)، ولا تزال الأرقام أعلى بين الأفواج الأصغر سنًا (Barna, 2017). وربما أمكن تعليل هذا التحول، بما في ذلك التمثيلات العقلية المتعلقة بالهويات الاجتماعية الدينية وتأثير دلائل ثبوت العدالة CREDs في دعم إسناد مثل هذه الهويات وأثر الحدس الأخلاقي والتهديد المعياري في الظهور القوي لبغض الدين ومعاداته= ربما أمكن تعليل ذلك تعليلًا جيدًا بالنظريات الإدراكية الموضحة أعلاه (انظر "العلم الإدراكي والعلمنة").

ولكي يتم ذلك يتعين علينا أولًا أن نوضح من منظور إدراكي ما كان عليه النظام الديني الكاثوليكي الأيرلندي في ذروته، وهو نظام دام من منتصف القرن التاسع عشر إلى أوائل الستينيات تقريبًا (وتشير روايات إلى فترة أطول من ذلك). ففي خلال القرن التاسع عشر، تزامن توسع البنية التحتية الدينية ورجال الكنسية والانضباط الديني مع انخفاض الأمن الوجودي (لا سيما المجاعة الكبرى) وارتفاع القومية مما أفضى إلى ثقافة دينية جديدة تلتف حول الإسقاط الثابت لهوية اجتماعية كاثوليكية أرثوذكسية (Inglis, 1998). ويعُد ذلك من منظور نظرية الأنماط الدينية DMR تحولًا عقائديًا نموذجيًا (Whitehouse, 2004) أدى إلى ولادة نظام شعائري صارم ومتكرر وبذلك عززت الهوية الاجتماعية العرقية

الدينية الوطنية (Connolly, 1985; Inglis, 1998; Miller, 1975). وبعد انتهاء المجاعة الكبرى التي استمرت من سنة 1845 إلى 1852، ارتفع الحضور الديني الجماعي في العقود التي أعقبت تلك الفترة من 40% إلى 95%. وصارت شعيرة الاعتراف أكثر تواترًا، مع "سلسلة كاملة من الأعمال التعبدية" تشمل "المسبحة والأربعون ساعة والتوقير الدائم والتُساعية novenas والمذابح المباركة ودرب الصليب والتبريك وصلاة الغروب والتفاني للقلب المقدس والحبل الطاهر واليوبيلات والثلاثية والحج والأضرحة والمواكب والتجمعات" (Larkin, 1976, p. 77). وتعززت هذه الثقافة الدينية العامة محليًا بواسطة شخصية "الأم الأيرلندية"، وهي "المثال الحي للسيدة العذراء؛ المتواضعة التقية العزباء الولود" التي "جسدت الكنيسة في المنزل" و"قومت السلوك الأخلاقي لزوجها وأولادها" (Inglis, 1998, p. 249). ومما زاد من تعزيز هذه الثقافة الدينية التي توغلت بعمق في القرن العشرين، سياسة القومية الكاثوليكية الانعزالية التي تميزت بها الدولة لعقود بعد نيل الاستقلال سنة 1922.

لقد كانت التصرفات اليومية بين الأشخاص، سواء في النطاق العام أم العائلي، تنبئ بعلامات الهوية الرمزية التي تقول: أنا كاثوليكي صالح، أي إيرلندي أصيل جدير بالثقة (Inglis, 1998). ومن المنظور الاجتماعي الإدراكي، شكلت هذه الإشارات مظلة من دلائل ثبوت العدالة الدينية CREDs. ودلت الشواهد المتكررة على علامات الالتزام الواسع النطاق بالإيمان الديني الأرثوذكسي، ومن ذلك طوابير المذنبين أمام كرسي الاعتراف الحريصين على رفع الإثم (Fuller, 2002; Whyte, 1980). وباعتبار الانتشار الوبائي أيضًا، كان المحتوى التمثيلي الذي التزم به هؤلاء المذنبون مستميلًا مع قسوته، فقد استحوذ الله على ألبابهم بالكلية فهو المعاقب وليس كأي معاقب، وهو الرقيب الذي لا تأخذه سنة ولا نوم المطلع على كل من ينتهك محارمه (أي "يقع في الذنب"؛ Fuller, 2002). وحدث ذلك في إحدى أفقر الأحوال في أوروبا، مفضيًا إلى تفضيل ذلك الضرب من التمسك الصارم بمعايير الله الأخلاقية الملزمة ومراقبتها، كما هو الحال في المجتمعات غير المستقرة وجوديًا اليوم. لقد

وظفت ركائز الولاء والسلطة والنقاء (Haidt & Kesebir, 2010) لتشكيل ثقافة أخلاقية قوامها "الواجب والتضحية بالنفس وجلد الذات واتقاء ما يمس الأخلاق الجنسية" (Fuller, 2002, p. 227)، وعزز ذلك بالتوقير الهرمي لنخبة عازبة تشتغل بتحذير الناس من "أدب الشر وأفلام هوليوود الخليعة واللباس غير المحتشم والمغازلة في الأماكن العامة والإفراط في الشرب والعلمانية والمادية" و"جنون اللذة" (Barr & Æ Corrin, 2017, p. 80).

ثم بدأ النظام يتدهور في سبعينيات القرن الماضي، إذ أحل المجمع الفاتيكاني الثاني "الله المحب المتفاهم" محل الله "المهيب موجب الواجبات" فأنقص بذلك من استمالة المحتوى التمثيلي الكاثوليكي عن غير قصد، وهذا يعني أن "نوع الرهبة التي ملأت قلوب الناس من ارتكاب الآثام العظيمة والخروج عن 'حال النعمة' لم يعد لها نفس التأثير" (Fuller, 2002, p.227). ومع انخفاض دواعي إرسال دلائل ثبوت العدالة CREDs في ظل رعاية إله الحب الجديد الغامض هذا، بدأت التغييرات الاجتماعية في تقليل أداء الأعمال الدالة على العدالة. وجدير بالذكر أن التطورات الاجتماعية الاقتصادية أفضت بالمرأة إلى تقلد مهام أخرى غير مهمة الزوجة والأم، وأدى ذلك إلى إسقاط الركيزة العائلية لإنتاج دلائل ثبوت العدالة (Inglis, 1998; Ganiel, 2016). وكان الأمن الوجودي قد شرع في الزيادة بخطى بطيئة في البداية، ثم تسارع أثناء الازدهار الاقتصادي "للنمر السلتي" في التسعينيات (McWilliams, 2005)، مفضيًا إلى تحول نحو الثقافة الأخلاقية الفردانية (Fuller, 2002; Inglis, 1998). واجتمعت هذه العوامل، مع غيرها، لتعجل بوقوع تسوية ضمنية بين قدر عظيم من العقائدية الشخصية والاستقلال الأخلاقي فضلاً عن تقليل العمل الديني، وبين الاحتفاظ بالروابط العرقية الدينية للجماعة وتأثير الكنيسة على المؤسسات الاجتماعية.

وهذا المسار الموصوف أعلاه يمثل المراحل الأولى من فشل النظام الديني الكاثوليكي الأيرلندي، أي فشل النظام الراسخ للتمثيلات العقلية لما يعنيه أن تكون كاثوليكيًا إيرلنديًا باعتبار الإدراك الفردي. فقد أدى تنامي الأمن الوجودي في تلك البيئة إلى تقلص دوافع إبراز العلامات الكاثوليكية داخل

الجماعة، وأحلت التمثيلات المخصخصة الذاتية محل الأرثوذكسية العقائدية وتراجع الولاء للمعايير الأخلاقية الكاثوليكية الصارمة، وتبع ذلك تبعات سلوكية، إذ انخفض الحضور الجماهيري انخفاضًا حادًا وزاد تقبل السلوك العام المنحرف عن المعايير الدينية، كما ضمرت السقالات العقائدية الشعائرية المفصلة لليوبيلات والثلاثية وصلاة الغروب والمواكب والاجتماعات وفي ذلك استنزاف لدلائل ثبوت العدالة CRED وتقويض الأبعاد الاجتماعية الإدراكية للتداول الديني. ووافق ذلك، شواهد البيانات الارتباطية على أن تطبيقات دلائل ثبوت العدالة الكاثوليكية لا تزال في نقصان عبر الأجيال، وأن التعرض القليل لهذه الدلائل هو أفضل شاهد على اضمحلال المعتقد الكاثوليكي والهوية الاجتماعية بين الأيرلنديين الكاثوليك المعمدين (Turpin, 2018).

ثم جاءت الفضائح الأخلاقية المتعلقة بالإساءة إلى الأطفال والتستر على ذلك وقمع المؤسسات الدينية لترمي العقيدة الكاثوليكية بثالثة الأثافي. وأفضى ذلك إلى تعجيل استنزاف دلائل ثبوت العدالة CRED؛ ذلك أن الفضائح أثارت الحدوس القوية المرتبطة بالظلم والأذى وتلوث النقاء الأخلاقي (انظر مثلًا Haidt & Kesebir, 2010; Hilliard, 2003; Orsi, 2017)، فزاد انسحاب الناس من المشاركة العامة التي صارت مرتبطة بشعور التقزز والعار وانعدام الثقة، وتصاعد اشمئزاز المؤمنين من التلبس بعلامات رمزية تدل على انتمائهم إلى المؤسسة الملوثة (Egan, 2011)، وربما الأهم من ذلك أن صارت مناهضة الأعمال المسايرة للكنسية شرعية تمامًا. لقد مكنت فضائح الكنيسة الكاثوليكيين البعيدين عن الثقافة الكاثوليكية من رفض السلطة الأخلاقية للكنيسة، ونزلت بتكاليف الانضمام الائتلافي الكاثوليكي، وأفضى ذلك إلى زيادة في الابتعاد عن تطبيقات دلائل ثبوت العدالة CREDs.

ولو توقف الأمر عند هذا الحد، فلربما أمكن النظر إلى حالة الاحتفاظ بالهوية الكاثوليكية مع الاستخفاف المتزايد لأهمية المحتوى التمثيلي الديني الرسمي والمشاركة الشعائرية على أنه نظام ديني كاثوليكي جديد غير مؤسسي، نبت عن الهيئة السابقة. ولكن يشكل على هذا ما تشير إليه الاتجاهات الحديثة

من أن ذلك لا يعطي توازنًا جديدًا متناسقًا، فالمرحلة الأخيرة من إخفاق النظام الديني يقع على الحال الاجتماعي الثاني الذي أوضحناه سابقاً. هذا الحال الذي يتميز بتفكيك الهوية الاجتماعية الأيرلندية الكاثوليكية التي كانت تتشابك بإحكام قبل ذلك، وظهور أخلاقيات ائتلافية منافسة تسعى إلى قطع جميع الصلات مع الكاثوليكية قطعًا صريحًا. ويميل المنشقون عن الكاثوليكية حديثًا إلى الإلحاد القوي، فهم يرفضون التمثيلات الدينية الكاثوليكية بأشكالها المتنوعة، وغالبًا ما ينتحلون هذا الرأي بناءً على أسس أخلاقية (Turpin, 2018). وقد وجدت قائمة حرة ارتباطية an associational free-list، وهي أداة أنثروبولوجية إدراكية تعمد إلى استنباط النماذج الثقافية المشتركة (Romney & D'Andrade, 1964)، أن أول ارتباط يرد على أذهان المنشقين عن الكاثوليكية عند ذكر الكنيسة الكاثوليكية الأيرلندية هو التحرش بالأطفال يتبعه الاستبداد فالفساد فالنزعة المحافظة فعدم الأمانة (Turpin, 2018). وكثيرًا ما ينظر أولئك الذين يحملون هذا التصور بازدراء إلى الكاثوليكية الثقافية، إذ يعدّون الكاثوليكية الثقافية انتماء مزيفًا وشكلاً من أشكال الاشتراك في جرائم مؤسسة ضارة.

وكنا قد قدّمنا سابقًا أن المعادة القوية للدين تتكاثر إذا هدد الدين الأخلاق العلمانية تهديدًا معياريًا. وفي الحالة الأيرلندية، تمثل العامل الرئيس في تصاعد الجماهير الليبرالية الآمنة وجوديًا التي نفذ رصيدها من دلائل ثبوت العدالة CRED وتلاشى ما في أذهانها من تمثيلات وأعراف دينية كاثوليكية، وأفضى ذلك إلى مناهضة استمرار حصانة الكنيسة بالدولة، لا سيما فيما يتعلق بنظام التعليم وقوانين الإجهاض (حتى وقت قريب). وفي هذا السياق، تُستعمل فضائح الكنيسة كسلاح أخلاقي في "الحرب الأخلاقية الهجومية" (Tooby & Cosmides, 2010) بين الجبهات العلمانية والدينية (Ruane, 1998)، ويتوقف الانتصار في هذه الحرب على جهود المتنافسين في إلحاق "سلسلة من السقوط الأخلاقي" بالطرف الآخر وعلى صياغة وإطلاق "حزمة تمثيلية معدية" باستعمال أي إمكانيات أخلاقية في المتناول بحيث تترجح كفة الطرف الثالث من المتفرجين غير المنتمين إلى أحد الحزبين (Tooby & Cosmides, 2010, p. 225; Keane, 2015).

ولا جرم أن "الحزمة التمثيلية" العلمانية في الحالة الأيرلندية هي الأكثر استمالة وتأثيرًا، وصورة هذه الحزمة في السرد التاريخي الأخلاقي المقنع يتضمن واجب التحرر من الكنيسة التي أعيد صياغتها في صورة شديدة السواد على أنها طاغ مخادع فاسد لا هم له إلا الاحتفاظ بالسلطة ومنع التقدم الليبرالي العلماني. ومع ازدهار هذا السرد الأخلاقي، تحول الكفر الصريح من شيء يجب إخفاؤه إلى علامة على الالتزام بوضع معياري جديد يتزايد قوة، وإن لم يصل بعد إلى مرحلة الوجوب والإلزام.

الخاتمـــة

إن الدين قد لا يكون موضوعًا للبحث العلمي، ولكن الأنظمة الدينية باعتبارها تمثيلات مرتبطة بهويات اجتماعية تتضمن محتويات "دينية" مجزأة، وباعتبارها شبكات تعاون اجتماعي تستند إلى هذه التمثيلات = تقدم موضوعات أكثر قابلية للفحص والتحليل العلمي. وقد سعينا في هذا الفصل إلى بيان كيف يمكن أن يساعدنا علم الدين الإدراكي على فهم إخفاق مثل هذه الأنظمة من حيث الوضع العقلي التمثيلي والوضع الاجتماعي. وتعلل الأبحاث الحالية في نقل المحتوى سبب احتمال إخفاق بعض التمثيلات الدينية منذ المبدأ، وتبين الأبحاث في مجال التنافس بين الجماعات والتطور الثقافي لماذا تقل احتمالية انتشار وبقاء جماعات دينية تعاونية أمام منافسيها. وأخيرًا، حسّن علم الدين الإدراكي من فهمنا للعلمنة إذ اشتغل ببيان أهمية الآليات الاجتماعية الإدراكية لنقل - أو الإخفاق في نقل - التمثيلات الدينية. وساعد هذا التعليل على توفير آلية تقريبية ومعقولة من الناحية النفسانية لتوضيح النقاشات الطويلة عن العلمنة في العلوم الاجتماعية ببيان كيف يؤدي الأمن الوجودي إلى خفض دلالات الالتزام الائتلافي داخل الجماعة، مفضيًا إلى تراجع انتقال التمثيلات الدينية المتعلقة بها خلال الأجيال بسبب نقص دعم دلائل ثبوت العدالة CREDs، وذلك يسمح بظهور أحوال معيارية جديدة أقل اعتناءً بالأسس الأخلاقية المتفق على وجوب تطبيقها. وإذا وجدت تلك الأحوال المعيارية نفسها محبطة بسبب التأثير الديني

الراسخ (كما هو الحال في أيرلندا) أو مهددة من قبل القوى الدينية الرجعية (كما هو الحال في الولايات المتحدة)، يتمهد الطريق لظهور الهويات المعادية للدين وما يلازم ذلك من عمل اجتماعي.

أسئلة لمزيد من البحث

1. يقال إن التمثيلات العقلية الدينية المخصخصة والمفصلة حسب الطلب هي عرف معياري متنامي في علمنة الدول الغربية حيث يتراجع تأثير المؤسسات الدينية. فما الذي يمكن أن يخبرنا به علم الدين الإدراكي بخصوص الاستمرارية المحتملة لتلك المعتقدات المخصخصة عبر الأجيال؟ وهل هي أنظمة دينية لدين واحد؟ وهل تخفق في كل مرة يموت فيها إنسان؟
2. تخبرنا التركيبة السكانية أن أعداد اللادينيين في تزايد، لكن معدلات مواليد المتدينين المرتفعة تعني أن اللادينيين يتقلصون باعتبار نسبتهم في سكان العالم. فهل تعني هذه العوامل الديموجرافية التفضيلية أننا سنرى أيضًا إخفاق الأنظمة العلمانية عاجلًا أم آجلًا؟
3. كيف يمكن لعلماء علم الدين الإدراكي تطبيق تصوراتهم على ظهور ونمو أيديولوجيات جديدة ذات سمات شبيهة بالدين، مثل نزعة ما بعد الإنسانية transhumanism؟

المراجع

Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Atkinson, Q. D., & Whitehouse, H. (2011). The cultural morphospace of ritual form: Examining modes of religiosity cross- culturally. *Evolution and Human Behaviour*, *32*, 50-62.

Atran, S. (2010). *Talking to the enemy: Violent extremism, sacred values, and what it means to be human*. London: Penguin.

Banerjee, K., & Bloom, P. (2013). Would Tarzan believe in God? Conditions for the emergence of religious belief. *Trends in Cognitive Sciences*, *17*(1), 7- 8.

Banerjee, K., Haque, O., & Spelke, E. (2013). Melting lizards and crying mailboxes: Children's preferential recall of minimally counterintuitive concepts. *Cognitive Science, 37*(7), 1251- 1289.

Baumard, N., André, J. B., & Sperber, D. (2013). A mutualistic approach to morality. *Behavioral and Brain Sciences, 36*(1), 59- 122.

Baumard, N., & Boyer, P. (2013). Explaining moral religions. *Trends in Cognitive Sciences, 17*(6), 172- 180.

Baumard, N., & Chevallier, C. (2015). The nature and dynamics of world religions: A lifehisapproach. *Proceedings of the Royal Academy B: Biological Sciences, 282*, 1818.

Barna Group. (2017). *The faith crisis of today's Irish youth.* [Research report].Retrieved 12/ 10/ 2017 (https:// www.barna.com/ research/ faith- crisis- todays- irish- youth/)

Barr, C., & Ó Corráin, D. (2017). Catholic Ireland, 1740- 2016. In E. F. Biagini & M. Daley (Eds.), *The Cambridge social history of modern Ireland.* (pp.68- 87) Cambridge: Cambridge University Press.

Barrett, J. L. (1999). Theological correctness: Cognitive constraint and the study of religion. *Method & Theory in the Study of Religion, 11*, 325- 339.

Barrett, J. L. (2004). *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Barrett, J. L. (2016). The (modest) utility of MCI theory. *Religion, Brain & Behavior, 6*(3), 249- 251. doi:10.1080/ 2153599X.2015.1015049

Barrett, J. L., & Keil, F. (1996). Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts. *Cognitive Psychology, 31*, 219- 247.

Barrett, J., & Lanman, J. (2008). The science of religious beliefs. *Religion, 38*(2), 109- 124.

Barrett, J., & Nyhof, M. (2001). Spreading non- natural concepts: The role of intuitive concepstructures in memory and transmission of cultural materials. *Journal of Cognition and Culture, 1*(1), 69- 100.

Bengston, V. L. (with Putney, N. M., & Harris, S). (2013). *Families and faith: How religion is passed down across generations.* New York: Oxford University Press.

Bering, J. M. (2006). The folk psychology of souls. *Behavioral and Brain Sciences, 29*, 1- 46.

Blankholm, J., & Garcia, A. (2016) The social context of organized nonbelief: County- level predictors of nonbeliever organizations in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion, 55*(1), 70- 90.

Bloom, P. (2004). *Descartes' baby: How child development explains what makes us human.* London: Arrow Books.

Bloom, P. (2007). Religion is natural. *Developmental Science, 10*(1), 147- 151.

Boyer, P. (2002). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought.* New York: Basic Books.

Boyer, P. (2010). *The fracture of an illusion: Science and the dissolution of religion*. Gőtingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Boyer, P., & Ramble, C. (2001). Cognitive templates for religious concepts: Cross- cultural evifor recall of counter- intuitive representations. *Cognitive Science, 25*, 535- 564

Brown, C. G. (2001). *The death of Christian Britain*. London: Routledge.

Brown, C. G. (2012). *Religion and the demographic revolution: Women and secularisation in Canada, Ireland, UK and USA since the 1960s*. Woodbridge, UK: Boydell Press.

Bruce, S. (2002). *God is dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.

Bruce, S. (2006). Secularization and the impotence of individualized religion. *Hedgehog Review, 8*(1- 2), 35- 46.

Bullivant, S. (2017, August 24). *Religion in Ireland: Recent trends and possible futures*. [Presentation]. Iona Institute, Dublin.

Cannell, F. (2010). Anthropology of secularism. *Annual Review of Anthropology, 39*, 85- 100.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.

Comte, A. (2009). *A general theory of positivism*. Cambridge University Press. (Original work published in 1865).

Connolly, S. J. (1985). *Priests and people in pre- famine Ireland, 1780- 1845*. Dublin: Gill and MacMillan

Curry, O. S. (2016). Morality as cooperation: A problem- centred approach. In T. K. Shackelford & R. D. Hansen (Eds), *The evolution of morality*. (pp. 27- 52). New York: Springer International.

Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Blackwell.

Davie, G. (2002). *Europe: The exceptional case. parameters of faith in the modern world*. London: Darton Longman & Todd.

Day, A. (2011). *Believing in belonging: Belief and social identity in the modern world*. Oxford: Oxford University Press.

Demerath, N.J., III. (2000). The rise of cultural religion in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. *Social Compass, 47*(1), 127- 139.

Dunbar, R. (1996). *Grooming, gossip and the evolution of language*. London: Faber and Faber.

Durkheim, É. (1993). *The division of labor in society*. New York: Free Press.

Egan, K. (2011). *Remaining a Catholic after the Murphy Report*. Dublin: Columba Press.

Fuller, L. (2002). *Irish Catholicism since 1950: The undoing of a culture*. Dublin: Gill & MacMillan.

Ganiel, G. (2016). *Transforming post- Catholic Ireland: Religious practice in late modernity*. Oxford: Oxford University Press.

Gervais, W. M., & Henrich, J. (2010). The Zeus problem: Why representational content biases cannot explain faith in gods. *Journal of Cognition and Culture, 10*, 383- 389.

Gervais, W. M., van Elk, M., Xygalatas, D., McKay, R., Aveyard, M., Buchtel, E. E. K., Dar- Nimrod, I., Klocová, E. K., Ramsay, J.E., Riekki, T., Svedholm- Häkkinen, A. M., Bulbulia, J. (2017). Analytic atheism: A cross- culturally weak and fickle phenomenon? *Judgement and Decision Making, 13*(3), 268- 274.

Graham, J. (2015). Explaining away differences in moral judgment: Comment on Gray & Keeney. *Social Psychological and Personality Science, 6*, 869- 873.

Guthrie, S. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Haidt, J., & Graham, J. (2007). When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize. *Social Justice Research, 20*, 98- 116.

Haidt, J., & Kesebir, S. (2010). Morality. In S. T. Fiske, D. T. Gilbert & G. Lindzey (Eds.), *Handbook of Social Psychology* (5th ed.). (pp. 797- 832). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

Henrich, J. (2009). The evolution of costly displays, cooperation, and religion: Credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. *Evolution and Human Behaviour, 30*, 244- 260.

Henrich, J. (2015). *The secret of our success: How culture is driving human evolution, domesticating our species, and making us smarter*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Henrich, J., & McElreath, R. (2007). Dual inheritance theory: The evolution of human cultural capabilities and cultural evolution. In R.I. M. Dunbar & L. Barrett (Eds.), *The Oxford handof evolutionary psychology* (pp. 555- 570). Oxford: Oxford University Press.

Hilliard, B. (2003). The Catholic Church and married women's sexuality: Habitus change in late 20th century Ireland. *Irish Journal of Sociology, 12*(2), 28- 49.

Hout, M., & Fischer, C. (2014). Explaining why more Americans have no religious preference: Political backlash and generational succession, 1987- 2012. *Sociological Science, 1*(4), 423.

Inglehart, R., & Welzel, C. (2005). *Modernization, cultural change, and democracy: The human development sequence*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Inglis, T. (1998). *Moral monopoly: The rise and fall of the Catholic Church in modern Ireland*. Dublin: University College Dublin.

Jack, A. L., Friedman, J. P., Boyatzis, R. E., & Taylor, S. N. (2016). Why do you believe in God? Relationships between religious belief, analytic thinking, mentalizing and moral concern. *PLoS One, 11*(3), Article e0149989.

Josephson, J. A. (2012). *The invention of religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press.

Keane, W. (2015). *Ethical life: Its natural and social histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kelemen, D., Rottman, J., & Seston, R. (2013). Professional physical scientists display tenateleological tendencies: Purpose- based reasoning as a cognitive default. *Journal of Experimental Psychology: General, 142*(4), 1074- 1083

Kung, H. (1996). *Christianity: Essence, history and future*. New York: Continuum.

Lanman, J. (2008). In defence of "belief ": A cognitive response to behaviourism, eliminativism and social constructivism. *Issues in Ethnology and Anthropology, 3*(3), 49- 62.

Lanman, J. (2012). The importance of religious displays for belief acquisition and secularisation. *Journal of Contemporary Religion, 27*(1), 49- 65.

Lanman, J. A., & Buhrmeister, M. (2017). Religious actions speak louder than words: Exposure to CREDs predicts theism. *Religion, Brain & Behavior, 7*(1), 3- 16.

Larkin, E. J. (1976). *The historical dimensions of Irish Catholicism*. New York: Arno Press.

Leach, E. (1954). *Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lindeman, M., Svedholm- Hakkinen, A. M., & Lipsanen, J. (2015). Ontological confusions but not mentalizing abilities predict religious belief, paranormal belief, and belief in supernatpurpose. *Cognition, 134*, 63- 76.

Luhrmann, T. (2012). *When God talks back: Understanding the American evangelical relationwith God*. New York: Vintage Books.

Luhrmann, T. (2018). The faith frame: Or, belief is easy, faith is hard. *Contemporary Pragmatism, 15*, 302- 318.

McCauley, R. N. (2011). *Why religion is natural, and science is not*. New York: Oxford University Press.

McElreath, R., Richerson, T. J., & Boyd, R. (2003). Shared norms and the evolution of ethnic markers. *Current Anthropology, 44*(1), 122- 130.

McWilliams, D. (2005). *The Pope's Children: Ireland's New Elite*. Dublin: Gill & MacMillan.

Mercier, H., & Sperber, D. (2017). *The enigma of reason: A new theory of human understanding*. New York: Penguin Books.

Miller, D. W. (1975). Irish Catholicism and the Great Famine. *Journal of Social History, 9*(1), 81- 98.

Mountford, B. (2011). *Christian atheist: Belonging without believing*. Winchester: O- Books.

Navarratte, C., Kurzban, R., Fessler, D., & Kirkpatrick, L. (2004). Anxiety and intergroup bias: Terror management or coalitional psychology. *Group Processes and Intergroup Relations, 7*, 370- 397.

Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How religion transformed cooperation and conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Norenzayan, A., & Gervais, W. M. (2012). Analytic thinking promotes religious disbelief. *Science, 336*, 493- 496.

Norenzayan, A., & Gervais, W. M. (2013). The origins of religious disbelief. *Trends in Cognitive Sciences, 17*, 20- 25.

Norenzayan, A., Gervais, W. M., & Trzesniewski, K. H. (2012). Mentalizing deficits constrain belief in a personal god. *PLoS One, 7*, e36880.

Norris, P., & Inglehart, R. (2011). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide* (2nd ed.). New York: Cambridge University Press.

Ó Féich, P., & O'Connell, M. (2015). Changes in Roman Catholic beliefs and practices in Ireland between 1981 and 2008 and the emergence of the liberal Catholic. *Journal of Contemporary Religion, 30*, 38- 54.

Orsi, R. (2017). What is Catholic about the clergy sex abuse crisis? In K. Norget, V. Napolitano, & M. Mayblin (Eds.), *The anthropology of Catholicism: A reader*. Berkeley: University of California Press.

Pennycook, G., Ross, R. M., Koehler, D. J., & Fugelsang, J. A. (2016). Atheists and agnostics are more reflective than religious believers: Four empirical studies and a meta-analysis. *PloS One, 11*(4), e0153039.

Purzycki, B. G., Haque, O., & Sosis, R. (2014). Extending evolutionary accounts of religion bethe mind: Religions as adaptive systems. In F. Watts & L. Turner (Eds.), *Evolution, reand cognitive science: Critical and constructive essays* (pp. 74- 91). New York: Oxford University Press.

Purzycki, B. G., & Willard, A. K. (2016). MCI theory: A critical discussion. *Religion, Brain & Behavior, 6*, 207- 248.

Purzycki, B. G., Apicella, C., Atkinson, Q., Cohen, E., McNamara, R. A., Willard, A. K., Xygalatas, D., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2016). Moralistic Gods, supernatural punishand the expansion of human sociality. *Nature, 530*(7590), 327- 330.

Purzycki, B. G., Henrich, J., Apicella, C., Atkinson, Q., Baimel, A., Cohen, E., McNamara, R. A., Willard, A. K., Xygalatas, D., & Norenzayan, A. (2018). The evolution of religion and moA synthesis of ethnographic and experimental evidence from eight societies. *Religion, Brain & Behavior, 8*(2), 101- 132.

Ribberink, E., Achterberg, P., & Houtman, D. (2013). Deprivatization of disbelief? Non-reand anti- religiosity in 14 Western European countries. *Politics and Religion, 6*(1), 101- 120.

Roes, F. L., & Raymond, M. (2003). Belief in moralizing gods. *Evolution and Human Behavior, 24*, 126- 135.

Romney, A. K., & D'Andrade, R. G. (1964). Cognitive aspects of English kin terms. *American Anthropologist, 68*(3), 146- 170.

Rozin, P., Millman, L., & Nemeroff, C. J. (1986). Operation of the laws of sympathetic magic in disgust and other domains. *Journal of Personality and Social Psychology, 50*(4), 703- 712.

Ruane, J. (1998). Secularisation and ideology in the Republic of Ireland. In P. Brennan

(Ed.), *La Secularisation en Irlande* (pp. 239- 253). Caen: Presses de Universitaire de Caen.

Sanchez, C., Sundermeier, B., Gray, K., & Calin- Jageman, R. J. (2017). Direct replication of Gervais and Norenzayan (2012): No evidence that analytic thinking decreases religious be*PloS One, 12*(2), e0172636.

Shariff, A. F., & Norenzayan, A. (2007). God is watching you: Priming God concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. *Psychological Science, 18*(9), 803- 809.

Shariff, A. F., Willard, A. K., Andersen, T., & Noranzayan, A. (2015). Religious priming: A meta-analysis with a focus on prosociality. *Personality and Social Psychology Review, 20*(1), 27- 48.

Slone, J. D. (2004). *Theological incorrectness: Why religious people believe what they shouldn't.* New York: Oxford University Press.

Smith, C. (2005). *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers.* New York: Oxford University Press.

Sperber, D. (1996). *Explaining culture: A naturalistic approach.* Oxford: Blackwell.

Stenner, K. (2005). *The authoritarian dynamic.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Sørensen, J. (2006). *A cognitive theory of magic.* Lanham, MD: AltaMira Press.

Sosis, R. (2009). The adaptationist- byproduct debate on the evolution of religion: Five misunderstandings of the adaptationist program. *Journal of Cognition and Culture, 9,* 315- 332.

Sosis, R. (2016). Religions as complex adaptive systems. In N. Clements (Ed.), *Mental religion: The brain, cognition, and culture* (pp. 219- 236). MacMillan Interdisciplinary Handbooks on Religion. Farmington Hills, MI: Macmillan.

Sosis, R., Kress, H. C., & Boster, J. S. (2007). Scars for war: Evaluating alternative signaling explanations for cross- cultural variance in ritual costs. *Evolution and Human Behavior, 28*(4), 234- 247.

Stark R., & Iannaccone, L. R. (1994). A supply- side reinterpretation of the secularization of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion, 33*(3), 230- 252.

Taves, A. (2009). *Religious experience reconsidered: A building block approach to the study of reand other special things.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Taylor, C. (2007). *A secular age.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Taylor, C. (2011). Western secularity. In Calhoun, C., Juergensmeyer, M, & VanAntwerpen, J. (Eds.), *Rethinking Secularism.* (pp.31- 53). Oxford: Oxford University Press.

Tooby, J., & Cosmides, L. (2010). Groups in mind: The coalitional roots of war and morality. In H. Høgh- Olesen (Ed.), *Human Morality and Sociality: Evolutionary and Comparative Perspectives* (pp. 91- 234). New York: Palgrave MacMillan.

Turpin, H. (2018). *Failing God? A cognitive anthropological examination of the relationship beCatholic scandals and Irish secularization* [Doctoral thesis]. Queen's University Belfast and Aarhus University.

Turpin, H., Andersen, M., & Lanman, J. A. (2018). CREDs, CRUDs, and Catholic scandals: Experimentally examining the effects of religious paragon behavior on co- religionist belief. *Religion, Brain & Behavior, 87*, 1- 13.

Van Leeuwen, N. (2014). Religious credence is not factual belief. *Cognition, 1*(33), 698-715.

Visuri, I. (2018). Rethinking autism, theism and atheism: Bodiless agents and imaginary realities. *Archive for the Psychology of Religion, 40*(1), 1- 31.

Voas, D. (2009). The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe. *European Sociological Review, 25*(2), 155- 168.

Von Hippel, W., & Trivers, R. (2011). The evolution and psychology of self- deception. *Behavioural and Brain Sciences, 34*, 1- 56.

Watts, J., Greenhill, S. J., Atkinson, Q. D., Currie, T. E., Bulbulia, J., & Gray, R. D. (2015). Broad supernatural punishment but not moralizing high gods precede the evolution of political complexity in Austronesia. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences, 282*(1804), 20142556.

Whitehouse, H. (1995). *Inside the cult: Religious innovation and transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Oxford University Press.

Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Whitehouse, H., Jong, J., Buhrmester, M.D., Gómez, Á., Bastian, B., Kavanagh, C., Newson, M., Matthews, M., Lanman, J. A., McKay, R., & Gavrilets, S. (2017). The evolution of extreme cooperation via shared dysphoric experiences. *Scientific Reports, 7*, Article p.srep44292.

Whitehouse, H., & Lanman, J. A. (2014). The ties that bind us: Ritual, fusion and identification. *Current Anthropology, 55*(6), 674- 695.

Whitehouse, H., & McQuinn, B. (2013). Divergent modes of religiosity and armed struggle. In M. Kitts, M. Juergensmeyer, & M. Jerryson (Eds.), *The Oxford Handbook of religion and vio*(pp. 597- 619). Oxford: Oxford University Press.

Whyte, J. H. (1980). *Church and state in modern Ireland 1923- 1979*. Dublin: Gill and MacMillan.

Willard, A. K., & Cingl, L. (2017). Testing theories of secularization and religious belief in the Czech Republic and Slovakia. *Evolution and Human Behavior, 38*(5), 604- 615.

Wilson, D. S. (2002). *Darwin's cathedral: Evolution, religion and the nature of society*. Chicago: University of Chicago Press.

Wiltermuth, S. S., & Heath, C. (2009). Synchrony and cooperation. *Psychological Science, 20*, 1- 5.

Win- Gallup International. (2012). International Index of Religiosity and Atheism. Retrieved 4/ 10/ 2015 from https:// sidme nnt.is/ wp- cont ent/ uplo ads/ Gal lup- Intern atio nal- um-tr%C3%BA- og- tr%C3%BAle ysi- 2012.pdf.

Wollschleger, J., & Beach, L. (2011). A cucumber for a cow: A theoretical explanation of the causes and consequences of religious hypocrisy. *Rationality and Society*, *23*(2), 155-174.

Xygalatas, D. (2012). *The burning saints: Cognition and culture in the fire- walking rituals of the Anastenaria*. Equinox.

Zuckerman, P. (2008). *Society without God: What the least religious nations can tell us about contentment*. New York: New York University Press.

Zuckerman, P., Galen, L., & Pasquale, F. (2017). *The Nonreligious: Understanding secular people and societies*. Oxford University Press.

الجزء السابع

علاقات علم الدين الإدراكي ومقتضياته

الفصل السابع عشر

علم أعصاب الدين

أوفي شجودت و ميشيل فان إلك

المقدمـــة

إن موضوع علم أعصاب الدين وصف الفكر والعمل الديني وتعليلهما باعتبار الدماغ. فخلافًا لعلم الدين الإدراكي الذي موضوعه الأساسي وضع نماذج للآليات الإدراكية التي ينطوي عليها الفكر والعمل الديني، وخلافًا لعلم نفس الدين التطوري evolutionary psychology of religion (EPR) الذي موضوعه الكشف عن ضغوط الانتقاء التي قد تكون مبدأ تلك الآليات، يتشوّف علم أعصاب الدين إلى معرفة المقومات العصبية الحيوية لمثل هذه الآليات. ويستعمل غير أهل هذا الفن ممن يبتغون إقرار تعليلات معينة للدين، سواء كانت تعليلات إدراكية أو تطورية، علمَ الأعصاب استعمالًا فاسدًا أحيانًا بابتداعهم ارتباطات بالمخ المادي. ولتجنب الاستعمالات التخمينية لعلم الأعصاب في الفنون الدينية الأخرى، نعرّف علم أعصاب الدين تعريفًا مضيّقًا، فنقول: هو بحث علمي للدين يقوم أساسًا على المناهج والنظريات المستعملة في علوم الدماغ. وتعريف الدين عندنا يقوم على الإسناد، ونقصد بذلك أن ما "يراه" الناس دينًا من الأحوال والأعمال والإدراكات والمعتقدات والمذاهب فهي أهل لأن تكون موضوع دراسة لعلم أعصاب الدين (وهذا التعريف قريب من التعريفات الإسنادية attributional definition الأخرى للدين، انظر على سبيل المثال Taves, 2009).

وإذا كان ذلك كذلك، فإن علم أعصاب الدين مصطلح شامل لموضوعات

وطرائق متنوعة وواسعة النطاق. ومن الناحية التجريبية، يستوعب علم أعصاب الدين الأبحاث التي يستعمل فيها تقنيات التصوير الدماغي كالتصوير بالرنين المغناطيسي (MRI)، وتخطيط الدماغ المغناطيسي (MEG)، وتخطيط كهربية الدماغ (EEG) وأجهزة التحفيز كالتحفيز المغناطيسي عبر الجمجمة (TMS) أو التحفيز الحالي المباشر عبر الجمجمة (tDCS). ومن الناحية النظرية، يشمل علم أعصاب الدين الأبحاث التي تشتغل بنماذج علم الأعصاب للدماغ الوظيفي ومناطقه التشريحية والإشارات العصبية ومبادئ الترميز لفهم وتعليل الظواهر الدينية المختلفة، كالمذاهب الدينية والاعتقاد في الخوارق والسلوكيات الشعائرية والحالات الصوفية.

علم الأعصاب وعلم اللاهوت العصبي

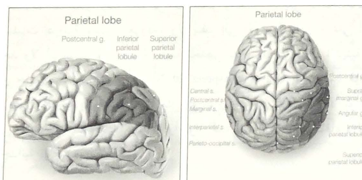
يختلف وقع الإدراكات الدينية عند كثير من المؤمنين اختلافًا بينًا عن سائر الإدراكات، وقد أمضى علماء الأعصاب الذين أردكوا ذلك الإحساس زمنًا في البحث عن ركائز عصبية تختص بالإدراك الديني. وأُطلق على محاولات توضيح تفرد الأحوال الدينية باعتبار وظائف الدماغ اسم "علم اللاهوت العصبي neurotheology" (d'Aquili & Newberg, 1999, p. 176). فبدلاً من تطبيق الرؤى التقليدية على الدماغ البشري، اقترح دأكويلي d'Aquili ونيوبيرغ Newberg ومن نحا نحوهما من الباحثين نماذج دماغية جديدة لفهم الأوجه المميزة للأحوال الدينية، ومع أن مثل هذه النظريات جديرة بالاهتمام ويكثر ذكرها في وسائل الإعلام، فإن كثيرًا من افتراضاتها الأساسية عن الدماغ تفتقر إلى الدليل، ومن ذلك بحث دأكويلي ونيوبيرغ (1999) المشوّق عن حالة الاتحاد المطلق[1]

(1) الاتحاد المطلق Absolute Unitary Being وقد يطلق عليه أيضًا التجاوز المطلق هو صورة من صور وحدة الوجود حيث يكون الإنسان في حالة وعي روحي غير متمايز وتذوب الفروق بين ذاته والذوات ويزول الإحساس بالزمان والمكان ولا يبقى سوى الكمال المطلق. وقد سعى دأكويلي ونيوبيرغ في بحثهما إلى الدفاع عن حقيقة الأحوال الصوفية وحقيقة وجود الواقع المتجاوز transcendent reality. (المترجم)

الناتج عن قطع وصلات الفص الجداري الخلفي العلوي[2] posterior superior parietal lobe. ومن ذلك أيضًا نظرية بيرسنجر (1983) Persinger المبتكرة التي ذهب فيها إلى أن منشأ الأحوال الصوفية حركة في الفص الصدغي temporal lobe أشبه ما تكون بالحركة الذي تحدث في حالة الصرع، ومسعى مكنمارا McNamara (2009) الثاقب إلى تفسير القوة التحويلية للأحوال الدينية بواسطة تداخل بين شبكة معالجة النفس ودائرة الدين[3] (للمراجعات النقدية، انظر Schjoedt, 2009, 2011).

---

(2) صور توضح منطقة الفص الجداري الخلفي العلوي في الدماغ البشري posterior superior parietal lobe من مسقطين. (المترجم)



(3) يرى مكنمارا أن الدماغ يحتوي على دوائر عصبية معقدة تتوسط الأحوال الدينية وبتحليل أنماط الانهيار المختلفة للوظائف العصبية أمكن أن يحدد القشرة الحزامية الأمامية والجبهية اليمنى مناطق رئيسة للدائرة الدينية. وهاتان المنطقتان من الدماغ ينخرطان أيضًا في التثبيط والإرادة وهما من الأهمية بمكان بالنسبة إلى فاعلية النفس. وفي ذلك دليل على وجود صلة أو تداخل عصبي وثيق بين الأساس البيولوجي للنفس والأحوال الدينية. فالأحوال الدينية إذن عند مكنمارا ليست وهمًا ولا انحرافًا ولكن تكيف وظيفي للدماغ يسهل تحول النفس إلى ما أسماه مكنمارا النفس التنفيذية، والنفس self حقيقة عنده وموجودة وهي الفاعل المريد في الفرد الإنساني، وهو يخاصم في ذلك دانيال دينت الذي يرى أن النفس وهم اختلقه الدماغ. (المترجم)

والخطر الذي يواجه علم اللاهوت العصبي يكمن في ظهور "نظريات جديدة" من أبحاث تقوم على عينات صغيرة بحسب معايير علم الأعصاب الحديثة، وقد يؤول الأخذ بنظريات متحررة كل التحرر إلى نبذ علم اللاهوت العصبي برمته، وعدم اعتبار علم الأعصاب له. ومن الغوائل المحتملة كذلك إغراء غير الخبراء بالبحث عن تعليلات غير طبيعانية للأحوال الدينية بناءً على تفسيرات ظنية. ومن هذا الباب مثلًا أن الارتباط بين التحفيز الكهرومغناطيسي والإحساس بحضور متعال في بحث بيرسنجر قد يسوق الناس إلى تعليل الأحوال غير العادية بإرجاعها إلى المجالات الكهرومغناطيسية الخارجية الضعيفة الناتجة عن التغيرات في المجال المغناطيسي للأرض أو التباين في النشاط الشمسي (Spottiswoode, 1997; Spottiswoode & May, 1997).

أما علماء أعصاب الدين فيتفحص معظمهم الإدراك الديني من منظور علم الأعصاب التقليدي وفيه يُفترض أن الفكر والعمل الديني يستخدمان شبكات وعمليات إدراكية عصبية معروفة، ولا يُنظر إلى الأحوال الدينية على أنها جنس واحد ولا أن لها دائرة عصبية معينة تختص بها، بل الأحوال الدينية هي اسم لأي حال يعدّه المؤمنون دينيًا (Taves & Asprem, 2017). ومن ثمَّ، فإن الإدراك والأحوال الدينية يتنوعان مثلهما مثل أي نوع آخر من الإدراك والأحوال اعتمادًا على محتواهما المحدد، كإدراك وأحوال لغة المراسلة والمكافأة والأحاسيس الوجدانية والعمليات التنفيذية.

علم متشعب

تتعدد الفنون الفرعية التي تُنشر فيها النتائج التجريبية لعلم أعصاب الدين، فهي تشمل الدراسات الدينية وعلوم الإدراك وعلم النفس الاجتماعي والطب النفسي وطب الجهاز العصبي وعلم الأعصاب والطب وأبحاث الألم. ومع أن هذه النتائج كثيرًا ما يستشهد بها استشهادًا انتقائيًا في كتب العلوم الشعبية للترويج لأفكار محددة، فإن التكامل والتوحيد الأكاديمي الملائم للأدلة التجريبية عبر هذه الفنون مفقود في الغالب. وفي تفرق علم أعصاب الدين بين تلك الفنون

إشارة إلى أن معظم المساهمين فيه يأتون من تخصصات يُعد الدين فيها ثانويًا، كالأطباء مثلًا والأطباء النفسيين وعلماء الأعصاب الإدراكيين، وكثيرًا ما يكون الدافع وراء البحث اهتمام الباحث بالموضوع، ولا يتخصص في أعصاب الدين بدوام كامل إلا قلة قليلة من الباحثين.

وتعني هذه الطبيعة "الثانوية" لهذا العلم أن التطورات الحديثة في فروع علم الأعصاب المتعلقة به لن تتكامل إلا ببطء، وهذا يعني أيضًا أن وقت المسح التجريبي والتكلفة ستفضي إلى عينات صغيرة نسبيًا مقارنة بما تتطلبه المعايير المعاصرة في علم الأعصاب.

ونقدم هنا خمس طرائق علمية عصبية مميزة للدين، أما الطريقة الأولى (الطريقة 1) وهي الأكثر شيوعًا فتفحص الارتباطات العصبية للدين باستعمال نسخ معدلة من النماذج القياسية لعلم النفس التجريبي. والطريقة الثانية (الطريقة 2) تنظر في الدين والروحانية باعتبار الاختلافات البنيوية في تشريح الدماغ، كحالات آفات الدماغ وضموره للمرضى النفسيين العصبيين. وتبحث الطريقة الثالثة (الطريقة 3) في الارتباط بين الدماغ والدين عن طريق المحاكاة باستخدام نماذج التنويم المغناطيسي والوهم مثلًا. وتسعى الطريقة الرابعة (الطريقة 4) إلى فحص العمليات الإدراكية العصبية في الأعمال والأحوال الدينية الأصيلة فحصًا مباشرًا في المختبر. وأخيرًا، تناقش الطريقة الخامسة (الطريقة 5) حالة الوهم العصبي[(4)] neuroenchantment التي يبدو الباحثون فيها قادرين على انتزاع الأحوال الدينية للمشاركين باستغلال ثقتهم في علم الأعصاب.

ولا تنفصل في الواقع العملي طرائق البحث المختلفة لتتميز على هذا النحو الذي عرضناه هنا، ولكن غرض هذا التصنيف المساعدة في توضيح مواطن القوة والضعف التي يحتاج الباحثون إلى أخذها في الاعتبار عند تقويم

---

(4) الوهم العصبي هو مصطلح سكته صابرينا على وزملاؤها للإشارة إلى المبالغة في أهمية التصوير العصبي لفهم الإدراك والافتراض بأن تقويم نشاط الدماغ يمكن أن يقدم معلومات مباشرة عن العمليات النفسية. (المترجم)

وتخطيط البحث العلمي العصبي في الدين. ومن ثمَّ يقدم هذا الفصل العلم المعقد وغير المتجانس؛ علم أعصاب الدين، ولا يقدم مراجعة منهجية لأبحاثه (وللاطلاع على المراجعات الحديثة في هذا الفن، انظر McNamara, 2019; Grafman et al., 2020).

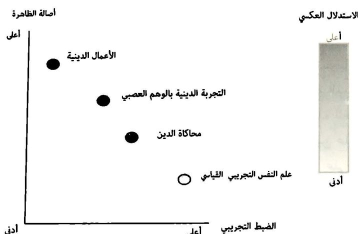
المشكلات المنهجية والمفضالات

ولعلم أعصاب الدين عمومًا ثلاث مشكلات منهجية رئيسة وهي مشكلة **الضبط التجريبي experimental control وأصالة الظاهرة authenticity والاستدلال العكسي reverse inference**، إذ يعمد البحث التجريبي عمومًا إلى تحقيق أعلى درجات الضبط التجريبي للظفر باستنتاجات سببية، إلا أن الانشغال المفرط بالضبط التجريبي عند الوقوف على الظواهر الثقافية المعقدة كالدين قد يفضي إلى إفساد طبيعة الظاهرة وأصالتها وصلاحيتها البيئية، فأجهزة مسح الدماغ وأقطاب فروة الرأس تُحدث بيئات مفتعلة غاية الافتعال، والتعرّض للمهمّات الإدراكية المجردة وشروط الضبط الغريبة على الظاهرة تَعترض قدرة الباحثين على انتزاع الإدراك والعمل الدينيين الطبيعيين وقياسهما، وللحفاظ على طبيعة الظاهرة يتعين غالبًا التخلي عن مطلب الضبط التجريبي التام.

ولكن في التخلي عن الضبط التجريبي لإحداث أحوال وأعمال أقرب لما هو طبيعي إعاقة للمساعي المبذولة لعزل التأثير الخاص للمتغير المستقل محل البحث. فالمتغيرات المربكة في علم النفس الاجتماعي كخصائص المطلب demand characteristics (أي الأمارات في التجربة الكاشفة عن الغرض من البحث التجريبي للمشاركين)[5] وتأثير المسايرة الاجتماعية social desirability (أي ميل المشاركين للتصرف وفقًا لما يرونه مرغوبًا اجتماعيًا) من المشكلات الظاهرة في أبحاث الأعمال الدينية الصريحة. وقد يفضي التقصير في الضبط

(5) وإذا انكشف الغرض من التجربة للمشاركين فإنهم يتصرفون عفويًا غالبًا وفقًا لما يظنونه مطلوبًا أو متوقعًا منهم في التجربة، وبذلك تفسد التجربة. (المترجم)

التجريبي إلى ملاحظة أوجه من النشاط العصبي يصعب تفسيرها لعدم إمكان ربطها بتركيبات ووظائف إدراكية محددة. فإذا كانت الصلاة مثلًا تثير نشاطًا في مناطق عدة من الدماغ، فأنى لنا معرفة الوظائف الإدراكية التي تقوم عليها هذه المناطق أثناء الصلاة؟ وللوقوف على ذلك ينظر الباحثون عادةً بعد ذلك في الدراسات الأخرى للعثور على تنشيطات مماثلة للدماغ لتقديم تفسيرات معقولة، ويُطلق على هذا النهج **الاستدلال العكسي**، وهو نهج مختلف عليه، إذ تقوم كل منطقة دماغية على وظائف مختلفة كثيرة وترتبط وظيفيًا بمناطق أخرى كثيرة، ولا ريب أن استنتاجًا عن الإدراك يقوم على أنشطة الدماغ المتداخلة وحدها سيكون ظنيًا في أحسن أحواله، ومع ذلك لا يتأتى في حالات معينة إلا تطبيق هذه الطريقة الظنية.



يتناسب إذن الضبط التجريبي تناسبًا عكسيًا مع مراعاة طبيعة الظاهرة، فضلاً عن الميل إلى إجراء استنتاجات عكسية في الدراسات التي تفضل ملاحظة ما هو طبيعي على الضبط التجريبي (انظر الشكل 1.17)، والظاهر أن تفادي جميع المشكلات الثلاث في دراسة واحدة أمر مستحيل، ولذلك يفاضل الباحثون عادةً عند تخطيط دراستهم التجريبية.

المربع 17.1 منهج علم النفس التجريبي القياسي في علم أعصاب الدين

مواطن الضعف	مواطن القوة
البعد عن طبيعة الظاهرة	ضبط تجريبي عالي
البعد عن الإحساس الديني الحقيقي	قابل للتعميم على الفئة العمرانية المعينة
عدم اعتبار الخصوصية الثقافية	قلة تأثيرات خصائص المطلب
	قلة تأثيرات المسايرة الاجتماعية

خمسة مناهج لعلم أعصاب الدين

نقدم في هذا الفصل خمسة طرائق في علم أعصاب الدين ونعرض لكل طريقة أبحاث لتوضيح مواطن القوة والضعف مع الاعتناء ببيان تباين درجات الضبط التجريبي ومراعاة طبيعة الظاهرة وأصالتها والاستدلال العكسي.

علم النفس التجريبي القياسي

وهو المنهج الأكثر استخدامًا في علم أعصاب الدين ويقوم على تسجيل سلسلة زمنية لنشاط الدماغ (بالرنين المغناطيسي الوظيفي أو مخطط كهربية الدماغ مثلًا) بشروط تجريب وضبط مختلفة لجانب ديني معين. والدين في هذه الطريقة قد يعالج على أنه متغير مستقل متصل (فيكون السؤال: ما تأثير الدين على متغير آخر؟) أو متغير غير مستقل (فيكون السؤال: ما تأثير المتغير الآخر على الدين؟) أو عامل مقوِّم يميز بين الجماعات (فيكون السؤال: هل يختلف المشاركون المتدينون عن غيرهم في أداء مهمة معينة؟)

ولما كان غالب أسئلة البحث منحصرة في النطاق الاجتماعي النفسي، اتجهت التجارب إلى استعمال محفزات دينية عامة (أي صور وعبارات وكلمات مثل "الله" و"الجنة" و"الإلهي") بحسب ما يتوافق مع أكبر شريحة من سكان المجتمع (كالمسيحيين أو المؤمنين بالخوارق). وتُخطط التجارب على أن يعزل تأثير البنية النفسية المتعلقة بجانب معين من الدين (كالمعتقدات في الله مثلًا). وللوصول إلى درجة عالية من الضبط التجريبي وقابلية التعميم، تُعرض

المحفزات الدينية عادةً عرضًا متكررًا بإصدارات معدلة من النماذج التجريبية القياسية.

ومن ذلك أن سجل إنزليخت Inzlicht وتوليت Tullett (2009) تخطيط كهربية الدماغ EEG لعدد 41 مشاركًا أثناء مهمة من مهمات السيطرة الإدراكية (وهي مهمة ستروب[6] Stroop) لفحص التغير الوارد على تصرف المشاركين مع أخطائهم بسبب تدينهم وتهيئتهم أثناء التجربة دينيًا، وقد خُطّطت تجربة ستروب بحيث يجنح المشاركون إلى الخطأ عند تصنيفهم المحفزات المتعارضة. فوجد إنزليخت ووتوليت تلازمًا بين قوة المعتقدات الدينية وتقليل إشارة الضيق النفسي الناتجة عن الخطأ error-related negativity (ERN) والخارجة من القشرة الحزامية الأمامية (ACC)، وهي منطقة في دماغ الإنسان مرتبطة بالاستجابة العاطفية الحزينة الناشئة عن الوقوع في الخطأ. واتخذ المؤلفون النتائج دليلًا على الوظيفة العاطفية للدين باعتباره مبدأ رؤية كونية تميل إلى تسكين مخاوف الإنسان (Inzlicht et al., 2011)، ولكن قد يبدو هذا التفسير قائمًا على ضرب من التخرّص إذ يمكن لنفس النتائج أن تدعم تفسيرًا إدراكيًا خالصًا (Schjoedt & Bulbulia, 2011). فإذا كان التفسير العاطفي يذهب إلى أن للدين قدرة على كبح الضيق الذي يعقب المزلّات؛ فإن التفسير الإدراكي يذهب إلى أن الدين يخفّض بطريقة ما المعالجة الإدراكية في القشرة الحزامية الأمامية للوقوع مثل هذه الزلّات. ومع ذلك، ففي نسخة حديثة مكررة تصوريًا من تلك الدراسة،

(6) مهمة ستروب هي إحدى التجارب المشهورة في علم النفس التي يقاس بها الانتباه الانتقائي وسرعة المعالجة والمرونة الإدراكية، وذلك بوضع الإنسان في موقف يضطر فيه إلى التفاعل بين المعالجة العفوية للمعلومات والمعالجة الاستدلالية المسيطر عليها. ويتم ذلك بوضع قائمة من الكلمات المطبوعة بلون مختلف عن معناها، كان يكتب مثلًا كلمة "أزرق" ويكون لون الحبر أخضر ثم يطلب من المشارك أن يسمى بسرعة لون الكلمة، لا أن ينطق الكلمة ذاتها. فإذا كانت الكلمة مكتوبة بنفس لون دلالتها، كأن تكون كلمة أخضر مكتوبة باللون الأخضر، يحدث ما يسمى بتأثيرات التوافق compatibility effects وإذا دل لفظ الكلمة على غير لونها، قضى المشاركون وقتًا أطول في الإجابة وقلت صوابية إجابتهم ويسمى هذا تأثير تشوّش ستروب Stroop interference effect (المترجم)

واستعمل فيها الرنين المغناطيسي، لم يظهر أي دليل على العلاقة المفترضة بين التدين ونشاط القشرة الحزامية الأمامية (Hoogeveen et al., 2020)، مما يلقي الشك على كلا التفسيرين.

وسجل كابوجيانيس Kapogiannis وباربي Barbey وسو Su وكروجر Krueger وزملاؤهم (2009) إشارة تعتمد على مستوى الأكسجين في الدم blood oxygen level dependent (BOLD) في 40 مشاركًا. وتُستخدم هذه الإشارة في معظم أبحاث الرنين المغناطيسي الوظيفي كونها علاقة بين التمثيل الغذائي للدماغ وتدفق الدم. وفي هذا البحث، استعملت الإشارة لقياس التفاعل العصبي للمشاركين المتدينين وغير المتدينين عند تعرضهم لذكر الله، ووجد الباحثون أن التفكير في أوجه معينة من المعتقدات الإلهية (كالحالات العاطفية لله وتدبير الله لشؤون خلقه وما إلى ذلك) مرتبط بشبكات عصبية مختلفة بحسب محتوى المعتقدات. فالتفكير في مقدار تدبير الله لشؤون خلقه مثلًا مرتبط بتنشيط مقدمة الفص الجبهي الوسطي medial prefrontal cortex والوتد الأمامي precuneus، وتلك مناطق في الدماغ تتعلق بمعالجة المرجعية الذاتية[7] self-referential processing وشرود الذهن. ويرى كابوجيانيس وزملاؤه أن ذلك ربما يدل على أن التفكير في المقدار الذي يتدخل الله به في العالم يحرك التفكير الواعي في علاقة الله- في تصورهم- بأنفسهم. ومع أن هذا التفسير يعوّل على الاستدلال العكسي[8]، فإن نتائج الباحثين تقوي القول إن الإدراك الديني يستغل الدوائر العصبية العادية، التي تتشاركها مهمات إدراكية أخرى، لا أن للدين دوائر عصبية تختص به دون سواه.

وبحث ريكي Riekki وزملاؤه (2014) أخطاء إسناد الإرادة التي يقع فيها

---

(7) وهي معالجة دماغ الإنسان ما يتعلق بذاته من معلومات. (المترجم)

(8) ووجه ذلك أنهم نظروا أولا في مناطق الدماغ التي تنشط عند ذكر الله ثم بحثوا ثانيًا في أبحاث أخرى لا علاقة لها بالظاهرة الدينية تتعلق بوظائف تلك المناطق ثم رجعوا ثالثًا بنتائج البحث الثاني إلى البحث الأول ليفسروا به نشاط تلك المناطق عند الشرط المعين، أي ذكر الله. (المترجم)

المؤمنون بالخوارق (كالمؤمنين بالتخاطر وإمكان معرفة ما حوته الصدور والاستبصار وأشباه ذلك). فسجلوا نشاط الدماغ بالرنين المغناطيسي الوظيفي (fMRI) أثناء مشاهدة 12 مؤمنًا أشكالًا هندسية يتحرك بعضها عن قصد والآخر عفويًا، وكرروا ذلك مع متشككين في الخوارق وقارنوا، فوجدوا أن المؤمنين كانوا أميل من المتشككين إلى إسناد القصد إلى الحركات العفوية، ولازم ذلك تنشيط أقوى لقشرة الفص الجبهي الوسطي (mPFC). وتتفق هذه النتيجة مع من يرى احتمال كون المؤمنين بالخوارق أو بعضهم على الأقل أميل إلى تفسير الأحداث العفوية على أنها مقصودة، بل ولعلهم أميل إلى "الإفراط في التعقيل hypermentalizing"، أي إلى الإفراط في إسناد الإرادة والنوايا إلى أشياء غير مريدة.

وفي تجربة أخرى من نفس الجنس أجراها ويتش Wiech وزملاؤه (2008)، تلقى فيها 12 مشاركًا مسيحيًا و12 لا دينيًا مثير ألم أثناء النظر إلى صور مريم العذراء، فكان من أمر تسكين الألم المقترن بمثل هذه الصور أن نشّط قشرة الفص الجبهي البطني الأيمن (VLPFC)، وهي المنطقة المختصة بالمعالجة الإدراكية الأعلى لتخفيف وإدارة الألم[9]. ولاحظ إيبلي Epley وزملاؤه (2009) تقارب النشاط العصبي بالرنين المغناطيسي الوظيفي في قشرة الفص الجبهي الوسطي (mPFC) في 17 مشاركًا عند إدلائهم برأيهم فيما يتصورنه حكم لله في مسائل مثل القتل الرحيم، ولم ير هذا التنشيط في قشرة الفص الجبهي الوسطي mPFC عندما قدّر المشاركون آراء غيرهم في نفس هذه المسائل. واستخدم هاريس Harris وزملاؤه (2009) التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي لفحص الارتباطات العصبية للمشاركين (15 مؤمنًا و15 غير مؤمن)، وقد طلب منهم تقويم صدق وكذب قضايا دينية وغير دينية، فوجدوا تنشيطًا عصبيًا مشابهًا لكلا الفريقين، ففهم من ذلك أن تقويم العبارات الدينية يستغل

(9) وذلك وفقًا لنموذج من أسفل لأعلى، أثبته أبحاث في السنوات الأخيرة، وتتصور فيه إدارة الألم على أنها عمليات متدرجة. وتختلف المعالجات العليا عن غيرها بأن تخفيفها للألم يكون بتوليد توقعات للألم أو النزوع إلى تفسيرات بديلة له أو تغيير الحكم عليه. وراجع ورقة ويتش Wiech المشار إليها. (المترجم)

نفس الأنظمة العصبية المستغلة في التقويمات المماثلة لعموم المعارف الدلالية. وفحص هان Han وزملاؤه (2008، 2009) مشاركين صينيين ذوي خلفيات ثقافية مختلفة وكان عدد المشاركين 14 مسيحيًا و14 لادينيًا، فوجدوا نشاطًا في قشرة الفص الجبهي الظهري (DMPFC) للمسيحيين (Han et al., 2008) أثناء مهمة التقويم الذاتي، وأُرجع ذلك إلى إفضاء المعتقدات المسيحية إلى معالجة تقويمية أكثر من المعتقدات اللادينية إذا ما أثيرت محفزات المرجعية الذاتية. وسجل ليندمان Lindeman وزملاؤه (2013) نشاط الدماغ بالرنين المغناطيسي الوظيفي أثناء مشاهدة عدد 12 من مؤمني الخوارق و11 من المتشككين صورًا توحي بنهاية درامية لقصة خيالية، فوجدوا أن المؤمنين رأوا في الصور دلالة على ما سيحدث بخلاف المتشككين، وظهر أثر هذا الاختلاف في تنشيط التلفيف الأمامي السفلي الأيمن (IFG) لأدمغة المؤمنين.

إن علم النفس التجريبي القياسي يتميز بدرجة عالية نسبيًا من الضبط التجريبي وذلك راجع إلى توظيفه التهيئة غير الصريحة وفحصه لردود الفعل العصبية الموثقة للمهام الإدراكية القياسية توثيقًا جيدًا. وإذا أمكن الضبط على نحو صحيح، فسيمكن لأبحاث كأبحاث إنزليخت Inzlicht وتوليت Tullett (2009) أن تحلل تحليلات متقدمة لتأثيرات الدين غير الواعية على المعالجة العصبية. ومع ذلك، لا يخلو توظيف المحفزات والإجراءات القياسية من قصور، فالتعرض لمحفزات مجردة قياسية يفضي إلى تقليل الصلاحية البيئية لا محالة، إذ من النادر أن يشعر المشاركون في مثل هذه الدراسات أنهم يؤدون أعمالًا دينية وذلك لأن الإحساس الواعي بالتدين يزال عمدًا لزيادة الصلاحية الذاتية للنتائج التجريبية. بل إن إدراك المشاركين أن التجربة دينية، يفسد قدرة الباحثين على استخراج استنتاجات سببية لورود احتمالات التأثر بخصائص المطلب والمسايرة الاجتماعية. وإزالة الإحساس الواعي يدرأ مثل هذه العوامل المشتبهة، بيد أنه ينتقص أيضًا من القدرة على دراسة الفكر والعمل الديني في صورتهما الطبيعية. ويلخص المربع 1.17 مواطن القوة والضعف لمنهج علم النفس التجريبي القياسي في علم أعصاب للدين.

لا تقوم الأبحاث قاطبة على تدوين أنشطة الدماغ للنظر في أمر العلاقات العصبية للإدراك الديني، فمن طرائق البحث الأخرى ربط السمات والمعتقدات والأعمال الدينية المختلفة بالاختلافات في تشريح الدماغ. وتختلف هذه الطريقة كثيرًا عن الطريقة الأولى إذ فيها تُقاس الاختلافات التركيبية البنيوية في جسم الدماغ (أي تشريح الدماغ)، لا المقاييس الديناميكية لعملية التمثيل الغذائي للدماغ ولا شحنات الدماغ الكهربائية (أي عمل الدماغ). ويستعمل الباحثون بيانات التصوير المقطعي والطولي للدماغ للنظر في العلاقات التلازمية بين التشريح العصبي والتدين والروحانية، وذلك عن طريق النظر إلى المصابين بآفات الدماغ وحالات الضمور وكذلك إلى الأصحاء العاديين.

ومن هذا الباب أن صور كابوجيانيس Kapogiannis وزملاؤه (2009) تصويرًا بنيويًا أدمغة 40 مشاركًا بالرنين المغناطيسي، كانوا على طرائق مختلفة من التدين. فلاحظوا ارتباط جوانب مميزة من التدين بأحجام قشرية لمناطق مختلفة، واتبعوا في قياسها طريقة قياس الأشكال القائم على فوكسل voxel-based morphometry. فعلى سبيل المثال، ارتبطت محبة الله وأداء العمل الديني بزيادة حجم القشرة الصدغية الوسطى اليمنى right middle temporal cortex، وارتبط الخوف من الله بانخفاض حجم الوتد الأمامي الأيسر precuneus والقشرة الجبهية الحجاجية اليسرى left orbitofrontal cortex. وأخذوا من كل ذلك وجود علاقة بين طرائق التدين والاختلافات في حجم القشرة المخية.

ووجد أوين Owen وزملاؤه (2011) أن ضمور الحُصين hippocampus في أواخر العمر لـ 268 مشاركًا مرتبط بالانتماء إلى الأقليات الدينية، وبما أبلغه المشاركون من أحوال دينية قلبت حياتهم، وأُخذت هذه النتيجة على أنها تبيان لمضار الضغوط النفسية الناتجة عن الانتساب إلى أقلية دينية أو الأحداث المزلزلة المبدلة لأحوال الحياة. وأراد ميلر Miller وزملاؤه (2014) معرفة قدر تخفيف التدين الفردي أو الروحاني لمضار الاكتئاب، فقاسوا سُمك قشرة الدماغ

لمجموعات من 103 مشاركًا، وكان بعضهم ذا قابلية عالية للاكتئاب والآخرون ذا قابلية منخفضة. وكان الأمر كما توقعوا، إذ ارتبطت أهمية الدين والروحانية عند المشاركين المبلغ عنها ذاتيًا بزيادة سمك القشرة في عدة مناطق من الدماغ. وحلل بلانك Blanke وزملاؤه (2014) حالات الإحساس بحضور كائن غير مرئي التي تسببها آفات الدماغ في 12 مريضًا عصبيًا، وتبين أن سبب هذه الأحاسيس المبلغ عنها ثلاث مناطق دماغية متميزة ينشأ عنها فقدان المرضى للإحساس الحركي، وتلك المناطق هي القشرة الصدغية الجدارية والقشرة الانعزالية والقشرة الأمامية الجدارية خاصة. وفحص كريستوفوري Cristofori وزملاؤه (2016) العلاقة بين التجربة الصوفية ووظائف الدماغ التنفيذية في عينة من قدامى المحاربين يكابدون جروح اختراق الدماغ وكان عددهم 116 شخصًا، وكما هو متوقع، وجدوا ربطًا بين الآفات التي تصيب قشرة الفص الجبهي الظهراني التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بضعف المعالجة التنفيذية وبين كثرة الأحوال الصوفية الغامضة التي أبلغ عنها المشاركون.

وبحث جونستون Johnstone وزملاؤه (2009) العلاقة بين الروحانية والتدين وبين الصحة في المرضى المصابين بإصابات داخل الجمجمة، وكان عددهم 61 مريضًا. فوجدوا أن جوانب من الروحانية والتدين، كإيجاد المعنى والتسامح مثلًا، ترتبط بالصحة الجسدية والعقلية في هذه المجموعة. وفحص بتلر Butler وزملاؤه (2010) عينة من المرضى المصابين بمرض باركنسون Parkinson's disease، وهو مرض تآكل عصبي يسبب موت الخلايا في نظام الدوبامين، وكان عدد المرضى 25 مريضًا، فوجدوا أن هذه المجموعة لم تؤثر عليها التهيئة بالكلمات الدينية بنفس القدر الذي تأثر به المشاركون المعافون من هذا المرض. وأخيرًا فحص إرجسي Urgesi وزملاؤه (2010) تفاعلات مرضى الأمراض العصبية وكان عددهم 88 مريضًا على مقياس التجاوز الذاتي Self-Transcendence Scale قبل وبعد جراحة المخ والأعصاب، وإمكان القياس قبل التدخل الجراحي وبعده أمر عزيز وهو ما يضفي على هذه الطريقة قيمة كبيرة لما لها من استنتاجات سببية أقوى من غيرها. فوجد إرجسي أن الضرر الانتقائي

للمناطق الجدارية الخلفية السفلية اليمنى واليسرى زاد من درجات المشاركين على مقياس التجاوز الذاتي. وتدعم هذه النتيجة فكرة أن الإدراك الديني والروحي يستغل التقاطع الصدغي الجداري، وهو أمر لم يلاحظ إلا في أبحاث التصوير العصبي الاستكشافية عن الأعمال والأحوال الدينية (انظر المنهج الرابع).

وتعتمد أبحاث التصوير البنيوي للإدراك الديني حاليًا على عمليات المسح التشخيصية لمجموعات يسبق تحديدهم من المرضى المصابين بآفات أو ضمور في الدماغ، وعلى مجموعات البيانات الكبرى التي تحتوي على صور دماغية بنيوية عالية الدقة لعموم السكان. وتربط معظم أبحاث الاختلافات البنيوية في الدماغ بمجموعة البيانات المبلغ عنها ذاتيًا والاختبارات الإدراكية غير المعقدة، ومن ضمن البيانات تلك المتعلقة بالاعتقاد والعمل الديني للمشاركين. ولهذا المنهج مزايا ظاهرة مقارنة بدراسات الدماغ الوظيفية، فالتغييرات البنيوية للدماغ أثبت من التنشيطات الوظيفية الأكثر تقلبًا. كما أن أبحاث الدماغ البنيوية تتجنب أمورًا تؤثر على الإشارات العصبية كالمسايرة الاجتماعية وميل المشارك إلى إبداء ما يظن أنه متوقع منه في التجربة (هذا مع ملاحظة أن المسايرة الاجتماعية قد تؤثر على صدق ما يخبر به المشاركون عن تدينهم)، وأخيرًا تحتوي مجموعات البيانات السكانية الهائلة على أعداد أكبر هائلة من المشاركين، وذلك يزيد من قوة وثبات نتائج هذه الطريقة.

بيد أن طريقة ربط متغيرات الأخبار الذاتية عن التدين بالتغيرات البنيوية في الدماغ إنما هي طريقة اقترانية خالصة، وما من سبيل لإثبات السببية بين اختلافات الدماغ البنيوية ومقاييس التدين، إذ لا يمكن التصرف في المتغيرات تجريبياً. وما تميز بحث إرجسي Urgesi وزملائه (2010) إلا لأنهم استعملوا جراحة الأعصاب باعتبارها تصرفًا تجريبيًا لاختبار ما يحدثه تلف مناطق معينة في الدماغ؛ أيؤثر في الأفكار والوجدانيات المجاوزة transcendent أم لا؟ ومع ذلك، فإنه حتى في هذا البحث يستحيل معرفة كيفية ارتباط مقياس الروحانية بالضرر البنيوي. وغالبًا ما تؤدي آفات الدماغ وضموره إلى تدهور إدراكي عام،

وذلك يجعل النماذج التي تتعدى هذه التأثيرات العامة صعبة الحدوث أو تخمينية.

ومما يؤخذ أيضًا على أبحاث الدماغ البنيوية أن تفسيرات النتائج الحالية غالبًا ما تكون موهمة (وانظر للمراجعةvan Elk & Aleman ، 2017). فلا وجود لتناظر مباشر بين التغييرات في حجم بنية الدماغ والبيانات الوظيفية له. ومن المعروف أن التلازمات بين السلوك والدماغ يصعب إعادة إحداثها. ولا يثبت من أمر هذه التلازمات خلا ما هو واضح كل الوضوح كخصائص النوع الجنسي (Snoek et al. 2021). وعندما حاولنا مؤخرًا استنساخ تجربة بدقة عالية، لم نعثر على أي دليل للعلاقة المفترضة بين التدين والاختلافات في المادة الرمادية في ثلاث مناطق دماغية رئيسة كانت حددت في أبحاث سابقة (van Elk & Snoek, 2019)، وذلك يفضي إلى الشك في ثبات العلاقات بين التدين وبين مناطق الدماغ الموصوفة أعلاه. ويلخص المربع 2.17 مواطن القوة والضعف في أبحاث الدماغ البنيوية في علم أعصاب الدين.

المربع 17:2 منهج بنيوية الدماغ في علم أعصاب الدين

مواطن الضعف	مواطن القوة
- الافتقار إلى الدقة النظرية، بسبب الطبيعة الثانوية لمرضى الآفات على سبيل المثال	- الاختلافات التشريحية أظهر وأثبت من النشاط العصبي
- ضعف العلاقة بين الاختلافات البنيوية والسلوك في الأصحاء.	- كثرة أعداد المشاركين.
	- يعد تلف الدماغ أمرًا مقنعًا للاستدلالات السببية.

إن التدين بناء معقد، ولا يزال السؤال عنه قائمًا: أيوجد ولو تلازم واحد موثوق منه بين التدين وأي خاصية تشريحية عصبية؟ قد تستعمل الأبحاث المستقبلية التحليلات الشبكية للدوائر العصبية المتميزة تشريحيًا (على سبيل المثال، DTI) لمعرفة العمليات الإدراكية الكامنة وراء التدين والتجربة الصوفية، ذلك أنها أقرب في استغلال الكفاءة التي تعالج بها الشبكات العصبية المعلومات (Bullmore & Sporns, 2009)، أي أن هذه التقنيات تمكن الباحثين من تحديد تدفق

المعلومات في جميع أنحاء الدماغ (كالحال مع حركة المرور على طريق سريع) ولا يقتصر تركيزها على بنية الدماغ (كالحال مع البنية التحتية).

النظر في الدين بطريق القياس

وأما المنهج الثالث فهو النظر في الدين على نحو غير مباشر، ويكون باستخراج ما يشبه الظواهر الدينية مما أخبر عنه المتدينون من إدراكات وأعمال وأحوال في المختبر (كالنشوة وحالات التلبس بالأرواح والإحساس بحضور كائن غيبي وأحوال الخروج من الجسد). ولأن الدين يستعمل تقريبًا كل جوانب الإدراك البشري، فسنضيق تعريفنا لهذا المنهج ليقتصر على الأبحاث التي تستعمل صراحة التصرف التجريبي لفحص الظواهر الدينية بطريق القياس.

وخلافًا لعلم النفس التجريبي القياسي الذي تزال فيه غالبًا الأحوال الشخصية الواعية من الاعتبار عن عمد، فإن طريقة البحث هذه تميل إلى الاعتناء على الأحوال الشخصية. وتعد نماذج التنويم المغناطيسي والوهم أدوات شائعة لفحص الأحوال الشخصية كما أنها تتميز بكثير من مواطن القوة من منظور البحث الديني. فهي تمكّن الباحثين من فحص جوانب الأحوال الشخصية الواعية التي قد تتعلق بالأحوال الدينية دون التعرض لتحيز الاستجابة الدينية لدى المشاركين. كما أنها باشتغالها على جوانب إدراكية محددة للأحوال الدينية بدلاً من كامل الأحوال الدينية الطبيعية = تقلل من آثار مشكلة عدم الحفاظ على طبيعة الظاهرة في المختبر. فالإبلاغ عن الأوهام البصرية أو الهلوسة المستحثة بالتنويم المغناطيسي يتوافق تمامًا مع سياق المختبر. وأخيرًا، لا تشترط هذه الطريقة تخطيطات تجريبية خاصة لاستخراج الأحوال الدينية الطبيعية في طوائف معينة من المؤمنين (كما في النهج 4)، بل تستعين أبحاث الوهم والتنويم المغناطيسي بنماذج معيارية يمكن استخدامها مع مشاركين غير متدينين أيضًا.

والأمثلة على هذا المنهج كثيرة، فمن أبحاث إحداث المعتقدات الوهمية والهلوسة المشروطة إلى تجارب التخدير، ولاسيما المجال المتنامي لأبحاث

التخدير والبحث العصبي للتخدير الذي يوفر فرصة كبيرة للنظر في تأثيرات الحالة العقلية والسياق المادي والاجتماعي على الأحوال الشخصية الشبيهة بأحوال الصوفية وعلى ارتباطاتها العصبية (Carhart- Harris et al., 2014). وهذا باب واسع يحتاج إلى تفصيل لا يُحاط به في مثل هذا الفصل، ولكننا نعتني فيما يلي اعتناءً انتقائيًا بأمثلة لبحوث في علم الأعصاب عن الأحوال الشخصية غير العادية ذات الشبه بالأحوال الدينية.

فمن ذلك بحث بلانك Blanke وزملائه (2005) عن حالات الخروج من الجسد[10]، وقد سألوا 11 مشاركًا أن يتخيلوا الرؤية من المنظور البصري لصور رمزية بشرية (أفاتر) تنصرف وجوهها صوب اتجاهات مختلفة، فوجدوا تنشيطًا انتقائيًا لمنطقة الوصل الصدغي الجداري[11] (TPJ). ثم استعملوا التحفيز

(10) حالات الخروج من الجسد out-of-body experience (OBE) هي حالات يكون الإنسان فيها مستيقظًا ويرى جسده والعالم من حوله من موقع خارج عن جسده المادي وهنا يفقد الإنسان الإحساس بالوحدة المكانية بين الذات والجسد ويشعر الإنسان أن نفسه ليست مقيدة ضمن حدود الجسد المادي. بل ويشعر وكأنه موجود في جسد غير طبيعي آخر يحوم فوق الجسد المادي، ومن هذا المنظور البصري المكاني المرتفع يرى الإنسان جسده المادي والعالم. تنحرف إذن تجربة الخروج عن الجسد عن الذات الطبيعية في ثلاثة أمور؛ في الوحدة بين النفس والجسد المادي، وموقع النفس، والمنظور البصري والمكاني الذي تتمركز حوله الذات. وقد رصدت هذه التجارب غير الطبيعية في المرضى والأصحاء أيضًا وفي ثقافات متعددة. ويعد البحث العلمي التجريبي المتعلق بهذه التجارب من أصعب المهمات لندرتها على المستوى الفردي والاجتماعي، فهي لا تحدث لكثير من الناس، وإذا حدثت لفرد فلا تحدث إلا مرة أو مرتين في حياته كلها (المترجم)

(11) ينقسم المخ البشري إلى أربعة فصوص رئيسة وهي الفص الجبهي والصدغي والقذالي والجداري، وبالأسفل صورة توضح منطقة الوصل الصدغي الجداري temporoparietal junction وهي المنطقة المعلمة بالدائرة. وفيما يلي ترجمة المصطلحات الموجودة في الصورة:

في أسفل الصورة المخيخ cerebellum

ويعلوه من جهة الشمال الفص الصدغي temporal lobe وهو أسفل الفص الجداري وله تعلق بالذاكرة والكلام والسمع والإيقاع الموسيقي والتعرف على الرائحة.

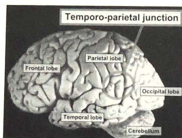
ومن جهة اليمين الفص القذالي occipital lobe وهو الجزء الخلفي من المخ وله تعلق بالرؤية.

المغناطيسي للدماغ transcranial magnetic stimulation (TMS) للتدخل في منطقة الوصل الصدغي الجداري لإضعاف هذه المهمة العقلية، فلاحظوا أنه لم يكن له أي تأثير على المهمات العقلية المماثلة المتعلقة بأشياء خارجية، مما يشير إلى أن منطقة الوصل الصدغي الجداري قد تكون مستعملة استعمالًا انتقائيًا في تخيل الإنسان لجسمه، بما في ذلك حالات الخروج من الجسد. وقريب من ذلك استعمال كثير من المعامل تقنية الواقع الافتراضي لإحداث حالات شبيهة بحالات الخروج من الجسد وذلك عن طريق التلاعب بالموقع الذي يلاحظه المرء ويشعر به لجسمه (Lenggenhager et al., 2007; Ehrsson, 2007). وكذلك استُعمل هذا الحث التجريبي لحالات الخروج من الجسم في أبحاث التصوير العصبي مبينة أن المنظور البصري المدرك لجسم المرء يرتبط بتنشيط انتقائي لمنطقة الوصل الصدغي الجداري (Ionta et al., 2011). وفي بحث آخر في مختبر بلانك (Blanke et al., 2014)، وقد بُني على نتائج أبحاث الدماغ البنيوية لمرضى الأعصاب = استُعمل روبوت robot حساس متحرك لحث مشاركين أصحاء على الإحساس بوجود كائن لا يرى، وكان عددهم 21 مشاركًا. فبرهن بلانك

وبالأعلى الفص الجداري parietal lobe وهو الجزء الأوسط من المخ وله تعلق بالتعرف على الأشياء واستيعاب العلاقات المكانية ومقارنة جسد الإنسان بالأشياء المحيطة به وله تعلق بالألم واللمس في الجسم وفهم اللغة المنطوقة والعواطف.

وفي أقصى الشمال الفص الجبهي frontal lobe وهو أكبر فصوص الدماغ ويقع في مقدمة الرأس وله تعلق بخصائص الشخصية واتخاذ القرارات والحركة والتعرف على الرائحة والقدرة على الكلام.

(المترجم)



وزملاؤه أن وهم الإحساس بكائن قريب كان سببه الخطأ في إدراك مصدر وهوية الإشارات الحسية الحركية (اللمسية والتحسسية والحركية) لجسد المشارك.

ولبحث أمر تلبس الأرواح بالجسد، استعمل ديلي وزملاؤه (2013) إيحاء التنويم المغناطيسي لإحداث الإحساس بفقدان السيطرة والوعي بحركات اليد اليمنى، وأجري ذلك على 15 مشاركًا يتسمون بقابلية عالية للتنويم المغناطيسي، واستعمل في البحث الرنين المغناطيسي الوظيفي. فلاحظوا أن الفقدان المدرك للسيطرة على الحركات ارتبط بانخفاض الاتصال بين المنطقة الحركية المكملة supplementary motor area (SMA)، وهي المنطقة المختصة بتخطيط تسلسل الحركة، وبين المناطق الحركية، مما يشير إلى أن تقليل الاقتران الوظيفي للمنطقة الحركية المكملة SMA مع الأنظمة الحركية قد يكون أساس حدوث الأحوال الشخصية المماثلة المخبر عنها في ثقافات مختلفة. ولما واصل ديلي وزملاؤه (2014) التحقيق في هذه الظاهرة في بحث مكمل بمشاركة 15 متطوعًا شديدي القابلية للتنويم المغناطيسي، وخططت التجارب المختلفة لفقدان السيطرة على الحركة على وفق الظواهر الثقافية المميزة كأوهام السيطرة وتلبس الأرواح = وجدوا أن هذه النوعية من الأحوال الشخصية تتميز بتغيير تفاعلات النشاط في شبكات الدماغ المختصة بالكشف عن الأخطاء وتخيل الأشياء وتمثيل الذات والآخرين، أي أنهم لم يستطيعوا تحديد أسس عصبية مشتركة لظاهرة تلبس الأرواح الثقافية.

إن منهج النظر في الدين بطريق القياس يتسم بقلة الضبط التجريبي مقارنة بمنهج علم النفس التجريبي القياسي، وذلك لاستعمال هذه الطريقة الإيحاء وتركيزها على الأحوال الشخصية وذلك قد يفضي إلى المسايرة الاجتماعية وميل المشارك إلى إبداء ما يظن أنه متوقع منه. ومن مساوئ هذه الطريقة في البحث الديني ورود الخلل والقصور على ما تخبرنا به من نتائج مقارنة بالأحوال الدينية الأصيلة التي يخبر عنها المؤمنون. وحتى بالنظر إلى الجانب الإدراكي، فإن تخيل أن شخصًا يتصرف في ذراعك قد يختلف اختلافًا بيِّنًا عن الاعتقاد بأن روحًا تتصرف فيه. كما أننا لا نعلم قدر تأثير هذه المعتقدات على المعالجة

الإدراكية لظواهر تبلس الأرواح، ولكننا نعلم أن الإدراك يتأثر بالسياق والأساس المفاهيمي، وأن الدين يقدم أساسًا تفسيريًا قويًا. وإذا كان الحال على هذا النحو، فقد يكون هناك اختلاف جوهري بين الأحوال الدينية الطبيعية والاستدلالات المعملية لتجارب مماثلة. ويلخص المربع 17,3 نقاط القوة والضعف لمنهج البحث بطريق القياس في علم أعصاب الدين.

المربع 17.3 منهج دراسة الدين بالقياس في علم الأعصاب

مواطن الضعف	مواطن القوة
ـ عدم إمكان إحداث تغييرات تجريبية بمغزى ديني	ـ إجراءات تجريبية قياسية
ـ الضعف النسبي للضبط التجريبي	ـ إمكانية دراسة الحالة الشخصية
	ـ تجنب المسائل المتعلقة بتفحص ديانة المشاركين

الأداء الديني الأصيل

يروم المنهج الرابع الفحص المباشر للأداء والأحوال الدينيين الطبيعيين في بيئة معملية. وخلافًا للتخطيطات القياسية الموحدة للطريقة الأولى، يُستعمل في هذه الطريقة تخطيطات تجريبية مخصصة لاستيعاب معتقدات المشاركين وعباداتهم. وتتميز هذه الطريقة بالحفاظ على أصالة الظاهرة مع جمع البيانات في نفس الوقت للتحليلات النافعة. وفي دراسات تصوير الأعصاب، تتطلب مثل هذه التحليلات عادة شروط مقارنة تضبط جوانب من الأداء بطريقة لا تمس محور الاهتمام. فعلى سبيل المثال، تنشط الصلاة اللفظية تقريبًا المناطق المتعلقة باللغة في الدماغ بداهة، ولإحداث الضبط في هذه الحالة، يحتاج الباحث إلى إيجاد حالة تجريبية تستعمل الكلام اللغوي أيضًا ولكن مع خلو المحتوى الديني.

والغالب على هذه الطريقة أنها أبطأ من غيرها إذا أجريت كما ينبغي وذلك لما تأخذه من وقت في توظيف طائفة محددة من المتعبدين الدينيين وفي تهيئة التخطيط التجريبي ليقع البحث على تجربة أصيلة. أما توظيف المشاركين فيحتاج إما إلى تعاون من له صلة بالجماعة الدينية المعنية، أو إلى عمل ميداني كافٍ

يمكن به تأسيس علاقة مع المتعبدين. وغالبًا ما يجمع بين تقنية التصوير العصبي والإجراءات التجريبية وبين البحث النوعي، ويتضمن ذلك المقابلات المخصصة للجماعة المعنية وملاحظات المتعبدين. وعادة ما تكون أسئلة البحث مماثلة لتلك التي تطرح في البحث النوعي في العلوم الإنسانية، وليس القصد في الأعم الأغلب فحص آلية إدراكية معينة ولكن فهم أداء أو حال ديني معين.

ومن ذلك البحث الرائد الذي أجراه أزاري Azari وزملاؤه (2001) عن أثر التلاوة الدينية في 12 مشاركًا، وكان نصفهم مسيحيين والنصف الآخر لا دين لهم. فلما قارنوا التلاوة الدينية مع تلاوة علمانية، وجدوا نشاطًا لازم التلاوة الدينية في قشرة مقدمة الفص الجبهي، الإنسي الوسطي منه والجانبي الظاهري[12] dorsolateral and medial prefrontal cortex. وأخذت هذه النتيجة دليلًا على أن طبيعة الأحوال الدينية أقرب إلى أن تكون عملية عزو[13] attributional process لتقويم تفكير واع من أن تكون عملية عاطفية فورية لا إدراكية.

---

(12) قدمنا في تعليق سابق أن المخ ينقسم إلى أربعة أجزاء رئيسة ومنها الفص الجبهي، وهو بدوره ينقسم إلى أجزاء ومنها مقدمة الفص الجبهي prefrontal cortex (PFC) ويقع في أقصى الأمام من الفص، خلف عظام الجبهة تمامًا ويمتد من فوق العينين وإلى منابت شعر الرأس، ويتعلق مقدمة الفص الجبهي باتخاذ القرار أي التفكير في العواقب المحتملة لأفعالنا وكبح السلوكيات الاندفاعية impulsive behaviou وغير ذلك من وظائف. وينقسم مقدمة الفص الجبهي prefrontal cortex أيضًا إلى أجزاء ومنها مقدمة الجبهة الوسطى medial prefrontal cortex ومقدمة الجبهة الجانبية الظاهرة dorsolateral prefrontal cortex ومقدمة الجبهة الوسطى الظاهرة dorsomedial prefrontal cortex.

والذي ورد في ورقة أزاري Azari وزملائه المشار إليها أن التلاوة الدينية تسببت في تنشيط دائرة عصبية جدارية جبهية frontal-parietal circuit في أدمغة المتدينين، وتتكون هذه الدائرة العصبية من مقدمة الجبهة الجانبية الظاهرة dorsolateral prefrontal cortex والجبهة الوسطى الظاهرة dorsomedial frontal cortex والفص الجداري الوسطي medial parietal cortex. وتشير أبحاث سابقة إلى أن هذه المناطق تتعلق بمهمة التقويم العفوي للأفكار ولذلك فقد استنتج فريق أزاري أن الأحوال الدينية عملية إدراكية وإن كانت في الوقت ذاته فورية عفوية. (المترجم)

(13) يشير المؤلف هنا إلى ما يسمى نظرية العزو Attribution Theory وهي نظرية تبين كيفية تعليل الناس لأسباب الأعمال والأحداث باستخدام ما لديهم من معرفة. (المترجم)

وأجرى نيوبيرج Newberg وزملاؤه سلسلة من الأبحاث المبتكرة والمؤثرة في علم الأعصاب، وهي أبحاث يلجأ فيها إلى عدد قليل من المشاركين مع زيادة التحليلات الاستكشافية. وفي إحدى الأبحاث التي أجراها نيوبيرج وزملاؤه (2001) مستعملًا التصوير المقطعي المحوسب بإصدار فوتون واحد (SPECT)، أظهر 8 من البوذيين التبتيين المنهمكين في عبادة التأمل نشاطًا متزايدًا في مناطق مقدمة الفص الجبهي الجانبي الظهراني dorsolateral prefrontal وانخفاض النشاط في القشرة الجدارية العلوية superior parietal lobe (SPL)، وعُد ذلك دليلًا على أن المتأملين قد يشعرون بحالة تعطيل للتمييز بين الذات والآخر. وفي بحث آخر لنيوبيرج وزملائه (2003)، سألوا 3 من الراهبات الفرنسيسكان تلاوة الصلوات في الماسح الضوئي، فوجدوا ارتباطًا سلبيًا بين نشاط الفص الجبهي وتنشيط القشرة الجدارية العلوية (SPL). وفي بحث ثالث، فُحص 5 من أتباع الكنسية الخمسينية حال تحدثهم بكلام غير مفهوم[14] وأظهروا نشاطًا منخفضًا في قشرة الفص الجبهي مع زيادة النشاط في القشرة الجدارية العلوية (SPL)، وهو عكس ما أظهره فحص التأمل البوذي. وفسر هذا الانخفاض في نشاط الفص الجبهي على أنه من لوازم نقص السيطرة أثناء التحدث بكلام غير مفهوم، خلافًا لتركيز الانتباه اللازم لتأمل التبتيين.

وسعى بيوريجارد Beauregard وباكيت Paquette (2006) إلى فحص الأحوال الصوفية لراهبات الكرملين مستخدمين تصوير الرنين المغناطيسي الوظيفي (fMRI) وبلغ عددهن 15 راهبة. ولكن الرهبات رفضن فكرة التجربة العفوية في الماسح، فطلب منهن بدلاً من ذلك أن يتذكرن أشد حالات القرب الإلهي التي شعرن بها. وكان الظن أن مهمة الاسترجاع هذه ستعيد تنشيط الأنماط العصبية للأحوال الصوفية الأصلية، ومثل هذا التخطيط التجريبي يضر بالصلاحية البيئية لا محالة. وسلك ميلر Miller وزملاؤه (2018) نفس المسلك،

---

(14) الرطانة أو التحدث بكلام غير مفهوم يؤدى في بعض الديانات على أنه جزء من الشعائر الدينية. (المترجم)

فطلبوا من المشاركين التفكير في تجربة شخصية روحية، ووجدوا انخفاضًا في نشاط الفصيص الجداري السفلي الأيسر inferior parietal lobule (IPL) مقارنة بحالة الاسترخاء المحايد. وفسر ذلك على أنه ارتباط بين المعالجة الإدراكية الحسية والتمثيلات المتعلقة بالذات والغير أثناء الأحوال الروحية.

وأظهر شجودت Schjoedt وزملاؤه (2008) أن الصلوات الرسمية والارتجالية لمسيحيين دنماركيين (وكان عددهم 20 مسيحيًا) نشطتا نظام المكافأة في الجسم المخطط بالمخ Striatum مقارنة بشروط الضبط العلمانية، وفي ذلك دلالة على أن الصلاة قد تحفز نظام الدوبامين. وفي بحث آخر متعلق بذلك، أظهر شجودت وزملاؤه (2009) أن الصلاة الفردية تستدعي المناطق المرتبطة بالإدراك الاجتماعي، وفي ذلك إشارة إلى أن أثر الصلاة لله قد يماثل أثر التفاعل الطبيعي الواقع بين البشر. وقد تكررت نتائج شجودت لاحقًا في دراسة نويباور Neubauer (2014) الذي استعمل التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي لفحص آثار صلوات مماثلة مع ظروف ضبط في عينة مسيحية أمريكية بلغ عدد أفرادها 14 مشاركًا.

وفي دراسة أخرى بالرنين المغناطيسي الوظيفي، فحص شجودت وزملاؤه (2011) تأثير المكانة الكاريزمية[15] charismatic authority على مستقبلي صلاة الشفاعة وكانوا 18 مشاركًا من أتباع الكنيسة الخمسينية و18 من غير المتدينين. فلما تلقى المؤمنون صلاة الشفاء من معالج كاريزمي (وقورن ذلك بتلقي الصلاة من نظير مسيحي عادي وغير مؤمن)، لاحظ الباحثون انخفاض نشاط الشبكة التنفيذية الأمامية ومناطق أخرى من الدماغ. وأمكن بهذا التنظيم المنخفض في الدماغ توقع تقويمات المشاركين اللاحقة لكاريزما المتحدثين، ولما يجدونه في أنفسهم من حضور الله أثناء الصلاة، وأخذ ذلك على أنه دليل على الصلة بين انخفاض التنظيم الأمامي وحيوية الأحوال الشخصية للصلاة.

---

(15) النزعة الكارزمية هي اتجاه يؤمن به بعض أتباع المسيحية الذين يرون أن الله يهب بعض خاصته قدرات خاصة يحدثون بها خوارق كإبراء المرضى. (المترجم)

واستعمل فيرجسون Ferguson وزملاؤه (2016) التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي مع عينة من 19 مشاركًا من طائفة المورمن، ووجدوا أن التقويمات الذاتية "للإحساس بالروح" أثناء المهمات الدينية المختلفة ارتبطت بالنشاط في نظام المكافأة في الجسم المخطط ومناطق أخرى في الدماغ. واستعمل جالانتر وزملاؤه Galanter (2017) التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي للنظر في أثر صلاة 20 من المنتسبين إلى جمعية مدمني الكحول المجهولين Alcoholics Anonymous، التي تُعدُّ أحيانًا منظمة دينية، فوجدوا تنشيطًا في المناطق المرتبطة بالإدراك الاجتماعي والمعالجة الذاتية self-referential، وأخذ ذلك على أنه إرادة المشاركين لضبط الاهتمام والعاطفة.

وخلافًا لمنهج البحث الأول الذي تهمل فيه الأحوال الشخصية الحقيقية عن قصد لتجنب المتغيرات المربكة، وكذلك المنهج الثالث الذي يعتبر الأحوال الشخصية الدينية عن طريق القياس وحسب، فإن منهج الأداء الديني الأصيل إذا أجري كما ينبغي فهو منهج يفحص الأحوال الشخصية التي يعدُّها المشاركون أنفسهم دينية، إذ ينخرط المشاركون في ممارسات أداءات دينية أصيلة ويخبرون عن أحوال دينية حقيقية.

وعلى ما في هذه الطريقة من منافع، فإن البحث المباشر للأداء الديني مباشرة في بيئة المختبر لا تخلو من مشكلات منهجية مؤثرة. أولاً، لا يزال أمر الحفاظ على أصالة الأحوال الدينية مع إعدادات مختبر علم الأعصاب وما يقتضيه من دخول المتدين الماسح الضوئي للدماغ = أمرًا مشكوكًا فيه. وظهر ذلك جليًا في بحث بيوريجارد Beauregard وباكيت Paquette (2006) لتجربة راهبات الكرمليين الصوفية. وثانيًا، يتسبب تخطيط التجربة المعملية بما يلائم الظاهرة المعينة موضع البحث في تقليل إمكان تعميم نتائج البحث على غير المتدينين المشاركين. وثالثًا، يفضي ضعف الضبط التجريبي إلى نقص الدقة النظرية، فأي عملية إدراكية تلك التي نتفحصها بعينها في الدماغ؟ وتمتد المشكلة إلى التعويل المفرط على الاستدلال العكسي. ومرة أخرى، يُعد بحث بيوريجارد وباكيت مثالًا بينًا على ذلك، إذ فسر الباحثون الارتباطات الوظيفية

لأنشطة الدماغ المتعددة بالرجوع إلى أبحاث سابقة ضعيفة في علم الأعصاب كبحث أندرو نيوبيرج Andrew Newberg ومايكل بيرسنجر Michael Persinger. وفي المربع 4.17 تلخيص لمواطن القوة والضعف لمنهج فحص التجربة الدينية الأصيلة في علم الأعصاب للدين.

المربع 17.4 أصالة الأداء الديني في علم أعصاب الدين

مواطن الضعف	مواطن القوة
- غياب الضبط التجريبي	- أداء أصلي
- انخفاض القابلية للتعميم	- المحافظة على المعنى الديني للأحوال
- انخفاض الدقة التنظيرية	- اعتبار الخصوصية الثقافية
- التعويل على الاستدلال العكسي	

سحر علوم الأعصاب

تستعمل المنهاج السابق عرضها تكنولوجيا علم الأعصاب للنظر في بنية الدماغ ووظائفه في طوائف وسياقات مختلفة. ومما شرع الباحثون فيه حديثًا استعمال تكنولوجيا علم الأعصاب أداة محفزة وقوية للتأطير. وتستغل هذه الطريقة البحثية افتتان الناس وثقتهم بعلم الأعصاب لتحفيز أحوال شخصية غير عادية عن طريق التنشيط الوهمي للدماغ.

يثق الناس في بلاد الغرب عمومًا بعلم الأعصاب ثقة كبيرة ولا يكادون يرون لحدوده نهاية. وممن أظهر ذلك صابيرنا علي Sabrina Ali وزملاؤها (2014)، إذ بينوا كيف يمكن خداع طلاب علم النفس بسهولة وإيهامهم أن ماسحًا ضوئيًا وهميًا للدماغ قادر على قراءة أفكارهم بدقة. وأطلق الباحثون على هذا التأثير اسم "السحر العصبي Neuroenchantment". وتقع أبحاث السحر العصبي في منزلة بين منزلتين، أي بين المنهج الثالث والرابع، ذلك أنه قد يستعمل لانتزاع أحوال شخصية مماثلة للأحوال الدينية، كما أنه يستعمل لانتزاع الأحوال الدينية الأصيلة التي يعدها المشاركون دينية أو روحية.

وكثير من أبحاث السحر العصبي الحديثة تأثرت بما أطلق عليه مايكل بيرسنجر خوذة الشعور بالله، وهي خوذة يفترض أن تخلق أحوالًا صوفية في أصحاء عاديين عن طريق التحفيز المغناطيسي الضعيف عبر الجمجمة. ولما أعاد جرانكفيست وزملاؤه (2005) البحث ذاته وكان بحثًا مستقلًا مبهم الطرفين[16]، وجدوا أن المشاركين الذين بلغ عددهم 89 مشاركًا أحسوا إحساسًا روحانيًا أثناء وضع الخوذة على رؤوسهم، بصرف النظر عن كونها في حالة التشغيل أم لا. وأفضت مثل هذه الأدلة إلى تشكيك معظم علماء أعصاب الدين التقليديين في مزاعم بيرسنجر، ويُستعمل الآن نسخ وهمية من خوذة الرب، كونها تلاعبًا تجريبيًا ناجعًا، لانتزاع أحول دينية غير عادية بالإيحاء. فقد برهن أندرسن Andersen وزملاؤه (2014) على إمكان إحداث أحوال صوفية قوية بخوذة وهمية، بل وقد تبقى آثار هذه الأحوال الصوفية على المشاركين حتى بعد انتهاء التجربة المعملية، وكان عدد المشاركين في البحث 23 مشاركًا. ولوحظت ملاحظات مماثلة في عينات أخرى وبأوضاع مختلفة، ولم تسجل أي من هذه الأبحاث نشاط الدماغ أثناء الحالات الروحية المبلغ عنها. ولم يستطع فان إلك van Elk (2015) في بحث تخطيط كهربية الدماغ EEG أن يحدث تجريبيًا أحوالًا دينية غير عادية في عينة من طلاب علم النفس، هذا مع وجود اختلافات في قوة موجتي Theta/Alpha بين الذين يؤمنون بفاعلية الخوذة والذين لا يؤمنون. والحاصل أنه وإن كانت خوذة الشعور بالله تحدث أحوالًا من نوع الأحوال الصوفية، فإن الارتباطات العصبية لتلك الأحوال لا تزال قيد البحث حاليًا.

---

(16) يجرى البحث التجريبي عادة على مجموعتين من المشاركين أحدهما يجرى عليها أثر تحفيزي والأخرى تسمى جماعة الضبط ولا يجرى عليها الأثر التحفيزي. وفي البحث المبهم الطرفين double-blind study لا يعرف المشاركون ولا الباحثون أي الجماعتين هي الجماعة الضابطة. وإنما كان ذلك كذلك لأن معرفة المشاركين تصنيف جماعتهم (الضابطة أو الواقع عليها الأثر التحفيزي) يؤثر في نتائج التجربة تأثيرًا مفسدًا، كأن يساير المشاركون ما يتوقعه منهم المجتمع أو الباحثون. وكذلك إذا علم الباحثون تصنيف كل جماعة فقد يسلكون سلوكًا يكشف المهمة أو يتحيزون تحيز المراقب أو غيرها من التحيزات. (المترجم)

ومن تطبيقات السحر العصبي المشابهة للمنهج الثالث تلك التي يستعمل فيها تحفيزًا وهميًا للدماغ لبحث الظواهر الدينية بطريق القياس. ومن ذلك ما أجراه هوجفين Hoogeveen وزملاؤه (2018) من التحفيز الوهمي للدماغ، بإيهام المشاركين، البالغ عددهم 23 مشاركًا، بتعزيز أو إضعاف متوقع للأداء الإدراكي[17]. فوجدوا أن التعزيز المتوقع قد أفضى إلى زيادة الضيق النفسي الناتج عن الخطأ error-related negativity (ERN) عندما أخطأ المشاركون في مهمة إدراكية (وهي مهمة فلانكر Flanker)، وعندما أوهموا المشاركين بإضعاف الأداء الإدراكي قل ذلك الضيق النفسي إذ عزا المشاركون عثراتهم إلى جهاز التحفيز الذي يفترض فيه أنه أضعف أداءهم. ولم تتحقق تلك النتائج العصبية من تجارب أخرى مماثلة محكمة، على الرغم من تحقق التأثيرات الذاتية للسحر العصبي في تجارب أخرى (van Elk et al., 2020). ونقول قياسًا على سبق: عندما يخطأ المؤمنون ويلومون المشعوذ أو السحرة، فإن مزاعمهم قد تكون أكثر من مجرد أعذار بالية، فربما كانت آثار أخطاء أساسية في العزو إلى فاعلية أو قوة خارجية.

وبالمثل استغل سلاما Slama وزملاؤه (2013) السحر العصبي لإقناع المشاركين بأن خوذة مخطط كهربية الدماغ المعدلة يمكنها التأثير على إدراكهم للألوان. ولما قاسوا أداء المشاركين في مهمة ستروب Stroop ذات الكلمات الملونة، وجدوا أن إيحاءات تحسين إدراك الألوان أدت إلى تقليل تأثير تشوش ستروب، في حين أدت إيحاءات إضعاف إدراك الألوان إلى تقوية تأثير التشويش. واستنتج بحث آخر أن الإيحاءات المتعلقة بنبضات الأذنين والتي توحي بتحسين الأداء أو إضعافه ارتبطت بتغييرات قوية في الأداء الذاتي، هذا مع أن الأداء الموضوعي لم يتأثر (Schwarz & Büchel, 2015). وتقرر هذه

(17) وذلك بأن استعمل أجهزة توحي للمشاركين بأنها تحسن من أداء العقل لينظر بعد ذلك كيف يكون تصرفهم عندما يخطؤون في مهمة إدراكية، وكيف يكون تصرفهم إذا أوهموا أن الجهاز يضعف أداءهم الإدراكي، وهل يتنصلون من المسؤولية إذا لم يصيبوا وينسبون خطؤهم إلى الجهاز وهو في الحقيقة وهمي لا أثر له؟ (المترجم)

الأبحاث أن عمليات التلاعب في التوقع التي تستغل ثقة الناس في علم الأعصاب وتقنيات تحفيز الدماغ قد تؤثر تأثيرًا قويًا على الأحوال الذاتية بل وعلى المعالجة الإدراكية الأساسية.

إن الافتتان بعلم الأعصاب لظاهرة عجيبة، وما معتقدات الغربيين العلمانيين المعاصرين في علم الأعصاب إلا نظيرًا لمعتقدات الناس في أعمال السحر التقليدي في الأنحاء الأخرى من المعمورة. وإذا كان ذلك كذلك فربما تستلزم نتائج أبحاث السحر العصبي أمرًا أعمق بخصوص العزو للخارق والخارجي من مجرد كونه مشابهة للدين.

وجماع الأمر أن كل الطرائق السابق ذكرها هنا ساهمت في معرفتنا الحالية لكيفية إنتاج وظائف الدماغ الفكرَ والعمل والأحوال الدينية ومتى يحدث ذلك ولماذا، ولا تعلو طريقة باقي الطرائق إذ تعتمد القوة النسبية لكل طريقة على الأسئلة المطروحة، ويعتري الجميع نقائص متفاوتة فيما يتعلق بالضبط التجريبي والصلاحية البيئية وقابلية التعميم والأصالة وخصائص الطلب والمسايرة الاجتماعية والقابلية للتفسير، ولكن تميل كل طريقة إلى جبر نقائص الأخرى، فهي طرق يكمل بعضها بعضًا.

التكامل النظري

تدعم كثير من الأبحاث التي عرضت هنا نماذج معينة للدماغ، ووظائف لمناطق معينة منه، كما بين المؤلفون. ومع أن بعض هذه النماذج محل نزاع كبير، فإن معظمها يعوّل على نظريات أخرى محددة من أقسام أعرق في علم الأعصاب، وذلك يشمل أبحاث المعالجة الحسية الحركية والذاكرة والانتباه والوظائف التنفيذية والدماغ المسترخي والإدراك الاجتماعي. وترتبط أبحاث الإدراك الديني غالبًا بأبحاث علم الأعصاب المعاصر عن طريق الاستدلال العكسي لاستنتاج وظائف مناطق وشبكات الدماغ. فكيف يمكننا فهم مثل هذه المعرفة المتخصصة للدماغ وعلاقتها بالدين في سياق أوسع؟ هل من نموذج للدماغ يشمل كل هذه

الوظائف، بما في ذلك المعتقدات والآراء والعواطف والأداءات والخبرات الشخصية، التي يمكن بها دمج الرؤى من النماذج التجريبية المختلفة والنماذج الإدراكية؟

نموذج المعالجة التوقعية

اجتمع حديثًا علماء الدماغ من مختلف التخصصات على نموذج موحد لوظيفة الدماغ، وهو ما يسمى بنموذج المعالجة التوقعية predictive processing framework، وفيه يُفترض أن الدماغ يستخدم الاستدلال البايزي Bayesian inference لتحسين الإدراك الحسي والعقلي[18]. وفي هذا النموذج تُصوَّر التمثيلات العقلية على أنها نماذج تألفت من الخبرات السابقة وتيسر من أعلى إلى أسفل (وتلك هي النماذج والتوقعات العامة)، وتُعرض هذه النماذج باستمرار على ما يأتي من معلومات من الحواس للموازنة، وهي معلومات تسير من أسفل إلى أعلى[19]، فإذا كشف عن أخطاء في التوقع والتقدير، فإن الدماغ يصحح ويعدل نماذجه لتقليل ورود مثل هذه الأخطاء في المستقبل (Frith, 2007; Friston & Kiebel, 2009; Friston, 2010).

ولقد أثَّر نموذج إطار المعالجة التوقعية على أبحاث علم الدين الإدراكي (Schjoedt et al., 2013a; 2013b; Hermans, 2015; van Elk & Aleman, 2017; Taves & Asprem, 2017; Andersen, 2019). ومن ذلك مثلًا أنه استُعمل لتحليل كيفية تغيير الشعائر بما لها من خصائص الأهمية النسبية للنماذج السابقة (أي التوقعات) والنماذج الحسية الواردة من أجل أن تزيد احتمالية إحساس الناس عن أحوال وتفسيرات دينية (Schjoedt et al., 2013a). وفي علم أعصاب الدين،

---

(18) تقدم في الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب توضيح للمعالجة التوقعية، فراجعه وراجع التعليقات التي كتبتها هناك. (المترجم)

(19) قوله من أسفل، أي حيث مدخلات الحس التي تواجه العالم الخارجي، وإلى الأعلى، حيث التمثيلات العقلية في الدماغ. (المترجم)

أخذ شجودت وزملاؤه (2013a) من نتائج التصوير العصبي أثناء صلاة الشفاعة[20] دليلًا على أن قوة التأثير الكاريزمية تقلل من مراقبة المؤمنين لأخطاء الأعمال الكاريزمية ليتمكنوا بذلك من توليد أحوال ذاتية تتوافق مع السنن الدينية[21]. وعلى نفس المنوال استعمل فان إلك van Elk وألمان Aleman (2017) نموذج المعالجة التوقعية لتفسير تدخل شبكة الوضع الافتراضي[22] في حالات التجاوز الذاتي self-transcendent experiences، وتدخل شبكة الإدراك الاجتماعي في الصلاة، وعزو القصدية إلى الخوارق، وتدخل القشرة الصدغية في المنامات الدينية، وحالات النشوة، وتدخل القشرة الحزامية الأمامية وقشرة مقدمة الفص الجبهي الوسطي medial prefrontal cortex في معالجة معتقدات الخوارق.

ومع ذلك، فإن ما أتى به نموذج المعالجة التوقعية من إشكالات لعلم الدين الإدراكي أكثر مما جلبه من إجابات (Schjoedt & Andersen, 2017; van Elk & Wagenmakers, 2017). إذ كيف نفهم الأحوال الدينية بنموذج يرى أن أصل

---

(20) أي شفاعة اهل البصر الدينيين ذوي القدرات الخارقة لشفاء المرضى. (المترجم)

(21) يؤثر أصحاب الكاريزما الدينية، وهم الذين يرى الناس فيهم قدرات خارقة كالقدرة على الشفاء مثلا لمنزلتهم من الإله، على إدراك المتعبدين بحث تمنعهم من تكوين تفسيراتهم الخالصة للشعائر والتفاعلات الدينية. فكثير من الأفعال الشعائر غامضة من الناحية السببية ولولا هذا التأثير الكارزمي لما كان لهذه الأفعال معنى. ولقد أظهرت الأبحاث أن تأثير التنويم المغناطيسي يقوم على اعتقاد المشاركين بقوة تأثيره وتأثير الممارس له، فمن الضروري لإنجاح عملية التنويم أن يرى المنوَّم فاعلية التنويم المغناطيسي ويثق في إتقان ممارسه. وهكذا الشعائر بحسب المؤلفين. وما يحدث هو أن المؤمنين يقللون بلا وعي منهم الانتباه إلى المعلومات الحسية التي تتعارض مع ما يخبر به رجل الدين الكارزمي. فإيمانهم القوي في فاعلية الشعيرة وقدرات رجل الدين تحد من استعمال الموارد التنفيذية الأمامية لمعالجة المعلومات التي تتعارض مع ما تقتضيه الشعائر والأخبار الدينية، أي تقل مراقبة الأدمغة للأخطاء وتحديث الموقف بناءً على المدخلات الحسية، وتنسب الموارد التنفيذية الأمامية إلى قشرة الفص الجبهي من الدماغ prefrontal cortex وهي مسؤولة عن الاستجابات البيئية المرنة والتكيفية والموجهة للهدف في جميع جوانب العيش. (المترجم)

(22) هي شبكة عصبية معقدة في الدماغ تنشط عند توجه التركيز بعيدًا عن مهام العالم الخارجي كما في حالة الشرود الذهني وأحلام اليقظة. (المترجم)

وظيفة الإدراك العقلي والحسي هي تقليل أخطاء التوقع إلى الحد الأدنى؟ إن من صعوبات البحث المستقبلي الرئيسة تخطيط نماذج تجريبية اختبارية يمكن بها فحص العمليات التوقعية للأحوال والأعمال الدينية. ومع أن المحاولات الأولية التي تستعمل لهذا الغرض خاصية تتبع العين وتخطيط كهربائية الدماغ EEG والتصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي fMRI = واعدة، فإن الغاية الطامحة إلى تعليل الأحوال الدينية في عقول البشر التوقعية لم تتحقق بعد.

ملاحظات ختامية

علم الدين الإدراكي وعلم أعصاب الدين

بدأنا هذا الفصل بالتمييز بين علم أعصاب الدين وعلم الدين الإدراكي. ففي علم الدين الإدراكي نماذج ومحاكاة لتعليل التحيزات الإدراكية والسلوك، ولهذه النماذج قوة تعليلية، ولكن لابد أن يؤول أمرها مع ذلك إلى التوافق مع ما لدينا من معرفة عن الدماغ البشري. فأدمغة البشر منظمة على نحو يقيد الإدراك والسلوك، ومن الضروري تحويل نماذج علم الدين الإدراكي إلى فرضيات عن الدماغ قابلة للاختبار مادامت الغاية فهم الإدراك البشري (ومن هذه النماذج نماذج تمثيلات الفاعلية الخارقة، والسلوك الشعائري، والأحوال الدينية)، وكذلك يحتاج علم الأعصاب إلى علم الإدراك لوضع فرضيات الدماغ القابلة للاختبار. إن الدماغ البشرية لا تزال لغزًا فيما عدا الفسيولوجيا العصبية الأساسية، ولا يمكن فهم العلاقة بين الدماغ والدين إلا بقدر من علوم الإدراك متوسط، يقيد التوقعات والتفسيرات.

تقدم المقاييس الفسيولوجية الضمنية في علم الأعصاب للباحثين فرصة فريدة لاستكشاف الإدراك البشري، بما في ذلك الجانب الديني منه. فهي تمكن علماء الإدراك من اختبار نماذجهم مباشرة على الشيء المراد دراسته. وقد تكون هذه الميزة البيّنة السبب في افتتان غير الخبراء بعلم الأعصاب، إذ تبهرهم صور

الدماغ بما فيها من نقاط بألوان زاهية وتعليقات تترجم ما تعنيه تلك الألوان. إن علم الأعصاب لهو بحق علم محبوب، ولا يرجع الفضل في ذلك إلى وسائل الإعلام وحسب، بل إلى الباحثين في الفنون الأخرى كذلك، والحل الوحيد لتجنب سوء الفهم العام لعلم الأعصاب يتمثل في اقتراح نماذج إدراكية أكثر إيجازًا وفرضيات سبق تسجيلها[23] preregistered hypotheses، والامتناع عن التخرّص والإثارة.

والحاصل أن علم أعصاب الدين في هيئته الحالية محفوف بالمشكلات. فالأبحاث التي تتحرى الضبط التجريبي تتنازل عن أصالة موضوع البحث وطبيعته، والأبحاث التي تتخلى عن الضبط التجريبي من أجل المحافظة على الأصالة تخفق في ربط النشاط العصبي بالنظريات الإدراكية الموثقة، إذ تعتمد الأبحاث في هذه الحالة على الاستدلال العكسي على الرغم من التعقيد المذهل للدماغ البشري. وحتى الافتراضات النظرية الناتجة عن تحليل صور بيانات الدماغ فإنها تجعل الملاحظات ظنية، بدءًا من إشارة الاستخلاص الأولية raw signal extraction وإلى تعديل المعالجة السابقة وتطبيع البيانات في الخرائط البارامترية الإحصائية النهائية لنشاط الدماغ. وفوق ذلك، فإن معظم الأبحاث في الدين تستخدم مناهج قديمة وعينات قليلة المحتوى مما يثير الشك فيما يكشف عنه من تأثيرات. وباعتبار كل ما سبق، فقد نتساءل هل من الحكمة المضي قدمًا في بحث هذه صفته؟

للإجابة على مثل هذا السؤال، قد يفيد أن نذكّر أنفسنا بالأثر الجليل للتجربة العلمية على العلم الطبيعي على مر التاريخ. فقد قادت التجربة باستعمال التقنيات الجديدة وتطبيق المعايير على موضوعات البحث الجديدة العلمَ

---

(23) الفرضيات السابق تسجيلها هو منهج في البحث يقتضي تسجيل الفرضيات قبل تفصحها تجريبيًا والغرض منه هو تأكيد على تقييد الفحص بالفرضيات التي صدقتها البيانات التي اكتمل جمعها دون غيرها من الفرضيات التي قد تظهر أثناء البحث، فإذا ظهرت أنماط جديدة فعلى الباحثين أن يوضحوا أن البحث أسفر عن فرضيات جديدة وليست الأولى التي شرع البحث من أجلها أول الأمر. (المترجم)

والتكنولوجيا لقرون عدّة. ولا تلبث الأبحاث السيئة أن تتبعها أخرى أفضل منها في موضوعها. وتاريخ علم النفس مليء بالتجارب ذات المناهج السيئة والتفسيرات الخاطئة، ومع ذلك أفضت تلك الأبحاث المعيبة إلى معارف جديدة مهمة. وأما عن رأينا في الإجابة على السؤال، فنقول وبصوت عال: نعم! فلا جرم أننا نحتاج إلى هذا النوع من الأبحاث، ونتوقع بشغف أبحاثًا جديدة رائدة في العقد القادم.

أسئلة لأبحاث مستقبلية

1. كيف يعمل الإدراك الديني في أدمغة البشر التوقعية؟
2. هل تتوافق النتائج التجريبية من مناهج علم الأعصاب المختلفة مع الإدراك الديني؟
3. هل يقدم علم الأعصاب المعايير لتجنب التحيزات الملازمة لمعايير التقرير الذاتي؟
4. هل تشبه التأثيرات العصبية للإدراك الديني تلك التي للإلحاد أو النزعة السياسية المحافظة أم تختلف عنها؟

المراجع

Ali, S. S., Lifshitz, M., & Raz, A. (2014). Empirical neuroenchantment: From reading minds to thinking critically. *Frontiers in Human Neuroscience*, *8*, 357.

Andersen, M. (2019). Predictive coding in agency detection. *Religion, Brain & Behavior*, *9* (1), 65- 84.

Andersen, M., Schjoedt, U., Nielbo, K. L., & Sørensen, J. (2014). Mystical experience in the lab. *Method & Theory in the Study of Religion*, *26*(3), 217- 245.

Azari, N. P., Nickel, J., Wunderlich, G., Niedeggen, M., Hefter, H., Tellmann, L., Herzog, H., Stoerig, P., Birnbacher, D. & Seitz, R. J. (2001). Neural correlates of religious experience. *European Journal of Neuroscience*, *13*(8), 1649- 1652.

Beauregard, M., & Paquette, V. (2006). Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns. *Neuroscience Letters*, *405*(3), 186- 190.

Blanke, O., Mohr, C., Michel, C. M., Pascual- Leone, A., Brugger, P., Seeck, M., Landis,

T.& Thut, G. (2005). Linking out- of- body experience and self processing to mental own- body imagery at the temporoparietal junction. *Journal of Neuroscience, 25*(3), 550- 557.

Blanke, O., Pozeg, P., Hara, M., Heydrich, L., Serino, A., Yamamoto, A., Higuchi, T., Salomon, R., Seeck, M., Landis, T., Arzy, S., Herbelin, B., Bleuler, H., & Rognini, G. (2014). Neurological and robot- controlled induction of an apparition. *Current Biology, 24*(22), 2681- 2686.

Bullmore, E., & Sporns, O. (2009). Complex brain networks: Graph theoretical analysis of structural and functional systems. *Nature Reviews Neuroscience, 10*(3), 186- 198.

Butler, P. M., McNamara, P., & Durso, R. (2010). Deficits in the automatic activation of religious concepts in patients with Parkinson's disease. *Journal of the International Neuropsychological Society, 16*(2), 252- 261.

Carhart- Harris, R. L., Leech, R., Hellyer, P. J., Shanahan, M., Feilding, A., Tagliazucchi, E., Chialvo, D. R.& Nutt, D. (2014). The entropic brain: A theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. *Frontiers in Human Neuroscience, 8*, 20.

Cristofori, I., Bulbulia, J., Shaver, J. H., Wilson, M., Krueger, F., & Grafman, J. (2016). Neural correlates of mystical experience. *Neuropsychologia, 80*, 212- 220.

d'Aquili, E. G., & Newberg, A. B. (1999). *The mystical mind: Probing the biology of religious expe*. Minneapolis, MN. Fortress Press.

Deeley, Q., Oakley, D. A., Walsh, E., Bell, V., Mehta, M. A., & Halligan, P. W. (2014). Modelling psyand cultural possession phenomena with suggestion and fMRI. *Cortex, 53*, 107- 119.

Deeley, Q., Walsh, E., Oakley, D. A., Bell, V., Koppel, C., Mehta, M. A., & Halligan, P. W. (2013). Using hypnotic suggestion to model loss of control and awareness of movements: An explorfMRI study. *PloS One, 8*(10), Article e78324.

Epley, N., Converse, B. A., Delbosc, A., Monteleone, G. A., & Cacioppo, J. T. (2009). Believers' estimates of God's beliefs are more egocentric than estimates of other people's beliefs. *PNAS, 106*(51), 21533- 21538.

Ehrsson, H. H. (2007). The experimental induction of out- of- body experiences. *Science, 317*(5841), 1048.

Friston, K. (2010). The free- energy principle: A unified brain theory? *Nature Reviews Neuroscience, 11*(2), 127- 138.

Friston, K., & Kiebel, S. (2009). Predictive coding under the free- energy principle. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences, 364*(1521), 1211- 1221.

Frith, C. D. (2007). *Making up the mind: How the brain creates our mental world*. Malden, MA: Blackwell.

Ferguson, M. A., Nielsen, J. A., King, J. B., Dai, L., Giangrasso, D. M., Holman, R.,

Korenberg, J. R., & Anderson, J. S. (2016). Reward, salience, and attentional networks are activated by reliexperience in devout Mormons, *Social Neuroscience*, *13*(1), 104- 116.

Galanter, M., Josipovic, Z., Dermatis, H., Weber, J., & Millard, M. A. (2017). An initial fMRI study on neural correlates of prayer in members of Alcoholics Anonymous. *American Journal of Drug and Alcohol Abuse*, *43*(1), 44- 54.

Grafman, J., Cristofori, I., Zhong, W., & Bulbulia, J. (2020). The neural basis of religious cogni*Current Directions in Psychological Science*, *29*(2), 126- 133.

Granqvist, P., Fredrikson, M., Unge, P., Hagenfeldt, A., Valind, S., Larhammar, D., & Larsson, M. (2005). Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the apof transcranial weak complex magnetic fields. *Neuroscience Letters*, *379*(1), 1- 6.

Han S., Mao, L., Gu, X., Zhu, Y., Ge, J., & Ma, Y. (2008). Neural consequences of religious belief on self- referential processing. *Social Neuroscience*, *3*, 1- 15.

Han, S., Gu, X., Mao, L., Ge, J., Wang, G., & Ma, Y. (2009). Neural substrates of self-referenprocessing in Chinese Buddhists. Social Cognitive and Affective *Neuroscience*, *5*(2- 3), 332- 339.

Harris, S., Kaplan, J. T., Curiel, A., Bookheimer, S. Y., Iacoboni, M., & Cohen, M. S. (2009). The neural correlates of religious and nonreligious belief. *PLoS One*, *4*(10), Article e7272.

Hermans, C. A. (2015). Towards a theory of spiritual and religious experiences. *Archive for the Psychology of Religion*, *37*(2), 141- 167.

Hoogeveen, S., Schjoedt, U., & van Elk, M. (2018). Did I do that? Expectancy effects of brain stimulation on error- related negativity and sense of agency. *Journal of Cognitive Neuroscience*, *30*(11), 1720- 1733.

Hoogeveen, S., Snoek, L., & van Elk, M. (2020). Religious belief and cognitive conflict sensiA preregistered fMRI study. *Cortex*, *129*, 247- 265.

Inzlicht, M., & Tullett, A. M. (2009). Reflecting on God: Religious primes can reduce neuroresponse to errors. *Psychological Science*, *21*(8), 1184- 1190.

Inzlicht, M., Tullett, A. M., & Good, M. (2011). The need to believe: a neuroscience account of religion as a motivated process. *Religion, Brain & Behavior*, *1*(3), 192- 212.

Ionta, S., Heydrich, L., Lenggenhager, B., Mouthon, M., Fornar, E., Chapuis, D., Gassert, R. & Blanke, O. (2011). Multisensory mechanisms in temporo- parietal cortex support self- locaand first- person perspective. *Neuron*, *70*(2), 363- 374.

Johnstone, B., Yoon, D. P., Rupright, J., & Reid- Arndt, S. (2009). Relationships among spiritual beliefs, religious practises, congregational support and health for individuals with traumatic brain injury. *Brain Injury*, *23*(5), 411- 419.

Kapogiannis, D., Barbey, A. K., Su, M., Zamboni, G., Krueger, F., & Grafman, J. (2009). Cognitive and neural foundations of religious belief. *PNAS*, *106*(12), 4876- 4881.

Kapogiannis, D., Barbey, A. K., Su, M., Krueger, F., & Grafman, J. (2009). Neuroanatomical variability of religiosity. *PloS One, 4*(9), Article e7180.

Ladd, K. L., Cook, C. A., Foreman, K. M., & Ritter, E. A. (2015). Neuroimaging of prayer: Questions of validity. *Psychology of Religion and Spirituality, 7*(2), 100- 108.

Lenggenhager, B., Tadi, T., Metzinger, T., & Blanke, O. (2007). Video ergo sum: Manipulating bodily self- consciousness. *Science, 317*(5841), 1096- 1099.

Lindeman, M., Svedholm, A. M., Riekki, T., Raij, T., & Hari, R. (2013). Is it just a brick wall or a sign from the universe? An fMRI study of supernatural believers and skeptics. *Social Cognitive and Affective Neuroscience, 8*(8), 943- 949.

McNamara, P. (2009). *The neuroscience of religious experience*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

McNamara, P. (2019). *Religion, neuroscience and the self: A new personalism*. New York: Routledge.

Miller, L., Balodis, I. M., McClintock, C. H., Xu, J., Lacadie, C. M., Sinha, R., & Potenza, M. N. (2018). Neural correlates of personalized spiritual experiences. *Cerebral Cortex, 29*(6), 2331- 2338.

Miller, L., Bansal, R., Wickramaratne, P., Hao, X., Tenke, C. E., Weissman, M. M., & Peterson, B. S. (2014). Neuroanatomical correlates of religiosity and spirituality: A study in adults at high and low familial risk for depression. *JAMA Psychiatry, 71*(2), 128- 135.

Newberg, A. B., Alavi, A., Baime, M., Pourdehnad, M., Santanna, J., & d'Aquili, E. (2001). The measurement of regional cerebral blood flow during the complex cognitive task of meditaA preliminary SPECT study. *Psychiatric Research: Neuroimaging, 106*, 113- 122.

Newberg, A. B., Pourdehnad, M., Alavi, A., & d'Aquili, E. G. (2003): Cerebral blood flow during meditative prayer: Preliminary findings and methodological issues. *Perceptual and Motor Skills, 97*(2), 625- 630.

Newberg, A. B., Wintering, N, Morgan, D., & Waldman, M. R. (2006) The measurement of regional blood flow during glossolalia: A preliminary SPECT study. *Psychiatry Research: Neuroimaging, 148*, 67- 71.

Neubauer, R. L. (2014). Prayer as an interpersonal relationship: A neuroimaging study. *Religion, Brain & Behavior, 4*(2), 92- 103.

Owen, A. D., Hayward, R. D., Koenig, H. G., Steffens, D. C., & Payne, M. E. (2011). Religious factors and hippocampal atrophy in late life. *PloS One, 6*(3), Article e17006.

Persinger, M. A. (1983): Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe funcA general hypothesis. *Perceptual and Motor Skills, 57*, 1255- 1262.

Riekki, T., Lindeman, M., & Raij, T. T. (2014). Supernatural believers attribute more intentions to random movement than skeptics: An fMRI study. *Social Neuroscience, 9*(4), 400- 411.

Schjoedt, U. (2009). The religious brain: A general introduction to the experimental neurosciof religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, *21*(3), 310- 339.

Schjoedt, U. (2011). The neural correlates of religious experience. *Religion*, *41*(1), 91- 95.

Schjoedt, U., & Andersen, M. (2017). How does religious experience work in predictive minds? *Religion, Brain & Behavior*, *7*(4), 320- 323.

Schjoedt, U., & Bulbulia, J. (2011) The need to believe in conflicting propositions. *Religion, Brain & Behavior*, *1*(3), 236- 239.

Schjoedt, U., Stødkilde- Jørgensen, H., Geertz, A. W., Lund, T. E., & Roepstorff, A. (2011). The power of charisma: Perceived charisma inhibits the frontal executive network of believers in intercessory prayer. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, *6*(1), 119- 127.

Schjoedt, U., Stødkilde- Jørgensen, H., Geertz, A. W., & Roepstorff, A. (2008). Rewarding prayers. *Neuroscience Letters*, *443*(3), 165- 168.

Schjoedt, U., Stødkilde- Jørgensen, H., Geertz, A. W., & Roepstorff, A. (2009). Highly reliparticipants recruit areas of social cognition in personal prayer. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, *4*(2), 199- 207.

Schjoedt, U., Sørensen, J., Nielbo, K. L., Xygalatas, D., Mitkidis, P., & Bulbulia, J. (2013a). Cognitive resource depletion in religious interactions. *Religion, Brain & Behavior*, *3*(1), 39- 55.

Schjoedt, U., Sørensen, J., Nielbo, K. L., Xygalatas, D., Mitkidis, P., & Bulbulia, J. (2013b). The resource model and the principle of predictive coding: A framework for analyzing proxieffects of ritual. *Religion, Brain & Behavior*, *3*(1), 79- 86.

Schwarz, K. A., & Büchel, C. (2015). Cognition and the placebo effect- dissociating subjective perception and actual performance. *PloS One*, *10*(7), Article e0130492.

Simmonds- Moore, C., Rice, D. L., O'Gwin, C., & Hopkins, R. (2019). Exceptional experiences following exposure to a sham "God Helmet": Evidence for placebo, individual difference, and time of day influences. *Imagination, Cognition and Personality*, *39*(1), 44- 87.

Slama, H., Caspar, E. A., Gevers, W., & Cleeremans, A. (2013). Placebo- suggestion modulates conflict resolution in the Stroop task. *PloS One*, *8*(10), Article e75701.

Snoek, L., Miletiæ, S., & Scholte, H. S. (2019). How to control for confounds in decoding analyses of neuroimaging data. *NeuroImage*, *184*, 741- 760.

Snoek, L., van der Miesen, M. M., Beemsterboer, T., Van Der Leij, A., Eigenhuis, A., & Scholte, H. S. (2021). The Amsterdam Open MRI Collection, a set of multimodal MRI datasets for indifference analyses. *Scientific Data*, *8*(1), 1- 23.

Spottiswoode, S. J. P. (1997). Geomagnetic fluctuations and free response anomalous cognition: A new understanding. *Journal of Parapsychology*, *61*(1), 3- 12.

Spottiswoode, S. J. P., & May, E. C. (1997). Anomalous cognition effect size: Dependence on sidereal time and solar wind parameters. *The Parapsychological Association 40th*

Annual Convention [Conference publication]. Brighton, England.

Taves, A. (2009). *Religious experience reconsidered: A building- block approach to the study of reand other special things*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Taves, A., & Asprem, E. (2017). Experience as event: event cognition and the study of (re-liexperiences. *Religion, Brain & Behavior*, *7*(1), 43- 62.

Urgesi, C., Aglioti, S. M., Skrap, M., & Fabbro, F. (2010). The spiritual brain: selective cortical lesions modulate human self- transcendence. *Neuron*, *65*(3), 309- 319.

van Elk, M., (2015. An EEG study on the effects of induced spiritual experiences on somatosenprocessing and sensory suppression. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, *2*(2), 121- 157.

van Elk, M., & Aleman, A. (2017). Brain mechanisms in religion and spirituality: An integrative predictive processing framework. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, *73*, 359- 378.

van Elk, M., Groenendijk, E., & Hoogeveen, S. (2020). Placebo brain stimulation affects subjecbut not neurocognitive measures of error processing. *Journal of Cognitive Enhancement*, *4*, 389- 400.

van Elk, M., & Snoek, L. (2019). The relationship between individual differences in gray matter volume and religiosity and mystical experiences: A preregistered voxelmorphometry study. *European Journal of Neuroscience*, *51*(3): 850- 865.

van Elk, M., & Wagenmakers, E. J. (2017). Can the experimental study of religion be advanced using a Bayesian predictive framework? *Religion, Brain & Behavior*, *7*(4), 331-334.

Wiech, K., Farias, M., Kahane, G., Shackel, N., Tiede, W., & Tracey, I. (2008). An fMRI study measuring analgesia enhanced by religion as a belief system. *Pain*, *139*(2), 467-476.

الفصل الثامن عشر

وفاق أم شقاق؟ التعارض والتكامل بين علم الدين التطوري وعلم الدين الإدراكي

ريتشارد سوسيس و جون شيفر
و بنجامين جرانت بيرزكي وجوردن كبير

مقدمـــة

تتميز الظاهرة الدينية باستمرارها وانتشارها بين الأمم وذلك يستدعي تفحصًا وتعليلًا تطوريًا، فلا غرو أن تتنامى المناهج التطورية لدراسة الدين في السنوات الأخيرة، ومع أن نظرية التطور قد أفادت أبحاثًا في علم الدين الإدراكي (CSR)، فلا يزال علم الدين الإدراكي عمومًا بعيدًا عن الالتزام التام بالتحليل المبني على الانتقاء الطبيعي selectionist analyses.

وقد عمدنا في هذا الفصل إلى (أ) تقديم تصور مختصر عن الدراسة التطورية للدين و(ب) توضيح جهة اختلاف علم الدين التطوري عن علم الدين الإدراكي و(ج) البحث عن سبل التكامل المحتملة بين الفنين، ثم استنتجنا في نهاية الفصل أن تلاقح العلمين مفيد لكليهما من حيث التكامل النظري والمنهجي، وإن كان من الممكن تقريبًا أن يسير كل واحد مستقلًا عن الآخر.

تاريخ موجز للدراسة التطورية للدين

تبدأ الدراسة التطورية للدين مع تشارلز داروين الذي قدم الانتقاء الطبيعي لتعليل التغيير التطوري، ولكن لم تكن بواكير الدراسة التطورية للدين مبشرة مع تألق مؤسسها، فقد كان داروين يرى أن أصل الدين أمر معلوم بالبداهة، قال في

كتابه **نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي** (1871): "ما إن تبدأ الملكات المهمّة في الظهور، وهي ملكات الخيال والتعجب والفضول، ويآزرها شيء من القدرة على الاستدلال، حتى يتوق الإنسان بطبعه إلى فهم ما يحدث حوله وإلى تأمل أصل وجوده عفوًا من غير قصد".

(Darwin، 2005 p.; 678). وذلك يعني أن تطور العقل البشري يعقبه احتاج الناس إلى إجابات عن الأسئلة الوجودية، ويرى داروين أن الأديان ظهرت لتمد الناس بتلك الإجابات.

إن قراءة ما سطره داروين عن الدين يعكر صفو محبيه أمثالنا ممن يرونه عَلمًا من أعلام الفكر. فأنى لداروين، الذي عُرف بتحري الإجادة في تحليلاته لمئات الأنواع التي ناقشها في كتاباته، أن يفوته تمامًا احتياج بنية الدين وتكوينه إلى التعليل؟ فمجرد تأمل الإنسان في أصل وجوده لا يفضي به إلى بناء كاتدرائيات مزخرفة وتشريع الاختتان والعزوف عن الجماع وطهو الطعام حتى التفحم ليُتقرب به إلى كائنات غير مادية. وقد لاحظ علماء الأنثروبولوجيا منذ زمن أن التعليلات الدينية تأتي على خلاف تعليلات الحوادث العادية التي تروم التوضيح والتبسيط، إذ تزيد التعليلات الدينية من تعقيد الأمور. فالأديان، كما يقول سبربر Sperber، "تخلق ألغازًا مؤثرة" (1985، p. 85). ولقد كان داروين محقًا في القول بميل الإنسان إلى التعليلات الدينية، وصدق هيوم في قولته الشهيرة: "في التعليل طمأنينة للعقل"، لكن داروين لم يدرك على ما يبدو مدى تعقيد ذلك الأمر، ولم يذهب إلى أبعد من ذلك لمعرفة أسباب تعويل العقل البشري في غالب أحيانه على التفسيرات الدينية.

واستمر البحث التطوري للدين بعد داروين بخطى بطيئة جدًا، ومر نحو قرن كامل على أفكار داروين الأولية ولم يتجاسر عالم أحياء آخر على النظر في الدين، حتى جاء أستاذ جامعة أكسفورد في علم الأحياء البحرية، السير أليستر هاردي Sir Alister Hardy، ذائع الصيت، أو لنقل، صحاب السمعة السيئة بفرضيته عن القرد المائي aquatic ape hypothesis الذي كان معتنيًا أيما اعتناء

بالنظر في أمر الدين. ولما دُعي لإلقاء محاضرات جيفورد Gifford Lectures في جامعة أبردين في سنة 1963-1964 و1964-1965، استغل أليستر هاردي هذه المحاضرات ليقدم تعليلًا تطوريًا للدين، وكان معجبًا من أمر اشتراك البشر في التدين ورأى أن الفضل في تطور الدين يرجع إلى تفضيل الانتقاء الطبيعي له. ونُشرت محاضرات هاردي في مجلدين، وللأسف اختير لهما عناوين غير موفقة، فنشر الأول بعنوان "**الاندفاق الحي The Living Stream**" (Hardy, 1965) والثاني بعنوان "**اللهب الإلهي The Divine Flame**" (Hardy, 1966)، وربما أفضت هذه العناوين إلى وضع المجلدين ضمن فئة كتب روحانية العصر الجديد، فلا غرو أن أدرجت في طي النسيان. ومع أن هاردي أسّس مركز أبحاث الأحوال الدينية Religious Experience Research Centre، ونال بذلك جائزة تمبلتون سنة 1985، فإن أبحاثه لم تحفز دراسة الأصول التطورية للدين.

ثم بدأت الحياة تدب في الدراسة التطورية للدين بعد عشر سنوات. فأدرج عالم الحشرات البارز في جامعة هارفارد، إي أو ويلسون E. O. Wilson، فصلاً عن الدين في كتابه **الطبيعة البشرية** On Human Nature (1978) الذي ناله عنه جائزة، وقرر فيه أن الأديان الرابحة هي تلك التي عززت بقاء وتوالد البشر. وبدافع من كتابات ويلسون، تعاون عالم الأنثروبولوجيا البيولوجية فيرنون رينولدز Vernon Reynolds وعالم الاجتماع رالف تانر Ralph Tanner (1983) في بحث مبتكر أسموه **بيولوجيا الدين The Biology of Religion**، وبينوا فيه أن الدين كان "مرجعًا للاستثمار الأبوي"، فكان الدين يشجع على الإنجاب في البيئات الفقيرة اقتصاديًا ذات معدل الوفيات المرتفع، ويثبّط الإنجاب في المناطق التي يتمتع أهلها بالصحة والثروة. وكانت النتائج التي توصلوا إليها مهمة إذ رأوا أن الدين ليس منافيًا للعقل ولا هو في حرز منيع من المؤثرات الخارجية كالاقتصاد والبيئة، بل تتكيف الأديان مع ما في بيئتها المحلية. وقد أعاد رينولدز وتانر تسمية النسخة المنقحة من كتابهما سنة 1995 ونشروه بعنوان **علم البيئة الاجتماعية للدين** The Social Ecology of Religion.

ثم أبطأت وتيرة الدراسات التطورية للدين في الثمانينيات ومعظم

التسعينيات، ثم كُسر هذا الفتور في منتصف وأواخر التسعينيات وانبثق فجأة فيضان من الكتب والمقالات لأكاديميين مشهورين استعلموا نظرية التطور في دراسة الدين. ومن ذلك ما أجراه عالم الأديان والأساطير اليونانية الشهير والتر بوركيرت Walter Burkert (1996) من فحص الدين اليوناني بأصول داروينية في كتابه "خلق المقدس The Creation of the Sacred". كما نشر رُبِرت هيند Robert Hinde العالم المتقن في علم الحيوان في جامعة كامبريدج (1999) كتابه "لماذا تبقى الآلهة Why Gods Persist".

ثم نشر عالم الأحياء ديفيد سلون ويلسون David Sloan Wilson كتابه كاتدرائية داروين Darwin's Cathedral (2002) ليصل بالبحث التطوري في الدين إلى قمته. وجادل ويلسون في كتابه أن سبب تطور الدين ما قدمه من منافع للجماعات البشرية، أي أن الدين تكيف جماعي group-level adaptation. ومع أن ويلسون اعتمد على الانتقاء الطبيعي الجماعي باعتباره آلية تفسيرية، وهو النهج الذي أثار شكوكًا كبيرة بين الباحثين التطوريين المشتغلين بالسلوك البشري في ذلك الوقت، فقد استحث الكتاب الدراسة التطورية للدين. وربما نبالغ في تفخيم أثر كتاب كاتدرائية داروين إذا قلنا إن ويلسون كان مؤسس البحث التطوري المعاصر للدين، ولكن لا ريب أن كتابه كان ذا أثر عظيم في هذا الفن. ومع أن علماء الأنثروبولوجيا التطورية لي كرونك Lee Cronk (1994) وويليام آيرونز William Irons (1996) قد واصلا التحليلات التكيفية الرائدة للدين في التسعينيات، فإن عمل ويلسون، والتعاون اللاحق، هو الذي استحث المنهج التكيفي adaptationist approach للنظر في الدين، وقدّم البحث الديني التطوري إلى الدراسات الدينية وإلى علماء العلوم الإنسانية.

ومن المهم أن نذكر في هذا المقام أن البحث في علم الدين الإدراكي قبل كتاب كاتدرائية داروين لم يخل تمامًا من النظر التطوري. فقد أنتج المشتغلون بعلم الدين الإدراكي كثيرًا من الأبحاث المهمة واعتمدوا فيها على الأصول التطورية لإثبات نظرياتهم، ومن ذلك بحث جَثري Guthrie (1980، 1993) في التشبيه والتجسيم anthropomorphism. ولم يبدأ التلاقح بين علم التطور الديني

وعلم الدين الإدراكي إلا مع أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، إذ شهدت هذه الفترة ظهور كتابين أساسيين في علم الدين الإدراكي لعالمين من علماء الإنثروبولوجيا الإدراكية، وهما كتاب تعليل ظاهرة الدين Religion Explained لباسكال بوير Pascal Boyer (2001)، وكتاب آمنا بالآلهة In Gods We Trust لسكوت أتران Scott Atran (2002). واعتمد الكتابان على علم النفس التطوري، وأخذا بنظرية المنتج العرضي التي تقول إن الدين منتجًا ثانويًا للتطور الطبيعي، وللكتابين أثر عظيم في علم الدين الإدراكي. ومع ذلك، فإنه بتعريفهما الدين على أنه نتاج ثانوي، أي باتخاذهما لهذا الطريق التحليلي المسدود، ابتعدا عن المساهمة في التحليلات التطورية اللاحقة للدين كما سنبين.

المناهج التطورية لدراسة الدين

إن المساعي إلى استعمال نظرية التطور في دراسة الدين لا تسلك مسلكًا واحدًا. والاختلافات بين هذه المسالك بعضها ذات طبيعة نظامية منهجية، كما سنبين، والبعض الآخر يتميز بجذور نظرية عميقة. وأهم مواطن الافتراق بين علماء الدين التطوريين يتلخص في جوابهم عن هذين السؤالين (أ) هل الدين منتج إدراكي ثانوي أم مظهر من مظاهر المرونة السلوكية التكيفية؟ (ب) وهل كان الانتقاء الفردي أشدّ أثرًا من الانتقاء الجماعي في تنشئة السمات الأساسية للدين أم العكس؟ وقد كان الموطن الأول من مواطن الافتراق هذه محل جدل كبير بين علماء المنهج التكيفي وعلماء الدين الإدراكي.

ولا جرم أن الاهتمام البحثي للباحثين يؤثر بقوة في كيفية تصورهم لتأثيرات الانتقاء الطبيعي على الدين. فإذا كانت عناية الباحثين مثلًا منصرفة إلى المتطلبات الإدراكية للفكر الديني، فإنهم يستنتجون عادةً أن المعتقدات الدينية ما هي إلا نتاج ثانوي للتكيفات النفسية التي خُططت في الأصل لأغراض أخرى (وانظر مثلًا Boyer, 2001; Guthrie, 1993). وإذا انصرفت عنايتهم إلى الآثار الاجتماعية للسلوك الشعائري، فإنهم يبرزون حينئذ فوائد الدين التكيفية (انظر:

Alcorta & Sosis, 2005)، وإذا انصرف البحث إلى الاعتناء بتباين السلوك الديني للأفراد، فسيتضح حينئذ أن هذه الفوائد التكيفية لا تتحقق بالتساوي، فمن الناس من ينتفع أكثر من غيره (Cronk, 1994; Shaver, 2015; Shaver & Sosis, 2014). ومع ذلك، فإن الأبحاث التي موضوعها المؤثرات الجماعية، تُظهر أن بعض الجماعات الدينية أنجح من غيرها، ويرى العلماء المشتغلون بهذه الديناميكيات أن الجماعات الدينية تقوم مقام الوحدات التكيفية التي تتأثر بالانتقاء الثقافي للجماعة (Norenzayan, 2013; Wilson, 2002).

وتتوافق هذه الاختلافات في مناهج البحث تقريبًا مع ثلاثة مناهج تطورية متمايزة نسبيًا لدراسة السلوك البشري، وهي علم النفس التطوري evolutionary psychology وعلم إيكولوجيا السلوك البشري human behavioral ecology ونظرية الإرث المزدوج dual inheritance theory (Smith, 2000). ونصف فيما يلي مناهج هذه الفنون الفرعية التطورية في دراسة الدين.

وقبل ذلك، نذكّر من باب التوضيح أن التخصص العلمي للمؤلف الرئيس لهذا الفصل[1] هو في المقام الأول، لا حصريًا، علم إيكولوجيا السلوك البشري. ومع ذلك، فإن للمؤلفين المشاركين ممارسة أوسع في شتى الفروع التطورية (انظر Kiper & Sosis, 2016; Shaver, 2015; Shaver & Sosis, 2014; Wildman & Sosis, 2011)، زد على ذلك أنا أتممنا أبحاثًا جماعية في جميع الفنون الفرعية الثلاثة وفي علم الإدراك (انظر: Purzycki et al., 2012). وقد أثبتنا في بحث آخر أن أخذ هذه المناهج التطورية على أنها مكملة لبعضها، لا متعارضة، يعود بالنفع الأكبر على تعليل ظاهرة الدين المعقدة (Shaver et al., 2016)؛ ذلك أنه لما كانت الملكات الإدراكية المتطورة، والذاكرة وتنظيمها، والتعبير السلوكي، والاستجابات النفسية الاجتماعية بين الناس، والبيئات الاجتماعية والطبيعية= لما كان كل ذلك داخل في تكوين الأنظمة الدينية، ناسب الأخذ بمختلف المناهج ضرورةً، هذا إذا كنا نسعى حقًا إلى تحرير الأصول التطورية للدين ونشأته.

---

(1) المقصود هو ريتشارد سوسيس Richard Sosis. (المترجم)

يستعمل علماء النفس التطوريون نظرية الانتقاء الطبيعي لتوليد فرضيات عن التخطيط النفسي لعموم البشر، وهم يرون أن العقل البشري يتكون من أنظمة إدراكية خُصصت لحل صعوبات تكيفية محددة واجهها أسلافنا من البشر (Tooby & Cosmides, 1992). ولأن دماغ الإنسان يتكون من تكيفات إدراكية رُكبت لحل المشكلات التي لاقاها أسلافنا، ولأن البيئات الحديثة تختلف اختلافًا جوهريًا في الغالب عن بيئة الأسلاف، فإن التكيفات الإدراكية قد تنتج أفكارًا وسلوكيات محايدة باعتبار التكيف أو ضارة به أو لا علاقة لها بالمشكلات التي نشأت في الأصل لحلها. وهكذا يرى جمهور علماء النفس التطوري الديني أن الميل البشري نحو الاعتقاد بالخوارق هو نتاج تطوري ثانوي للأنظمة الإدراكية التي رامت في الأصل حل مشكلات تكيفية لا صلة لها بالدين (Kirkpatrick, 2006, 2008)، وذلك يعني أن الميل البشري إلى الاعتقاد بالخوارق هو مقتضى التخطيط النفسي المتطور في عموم البشر، ولا يعني أن البنية الإدراكية التي تقوم عليها معتقدات الخوارق نشأت في الأصل لأن الاعتقاد بالفاعلين الخارقين كان في نفس الأمر تكيفيًا.

وتحفز الآراء النظرية لعلماء النفس التطوري أسئلتهم البحثية، وتتضمن تلك الأسئلة أسئلة عن المسارات التنموية للقدرات الإدراكية التي يُفترض أنها تساهم في إحداث معتقدات الخوارق وحضورها لدى البالغين وانتشارها في مختلف الثقافات. ويختبر علماء النفس التطوريون افتراضاتهم عمومًا بالتجارب المعملية والميدانية، بالإضافة إلى الأبحاث الاستقصائية. ويتحالف علماء الدين الإدراكي الذين يعتمدون على النظريات التطورية مع علم النفس التطوري. والحال أن علم الدين الإدراكي ساق كثيرًا من الباحثين إلى توظيف علم النفس التطوري في دراسة الدين باعتباره جزءً من منظومتهم الفكرية، ومن هؤلاء الباحثين جَثري Guthrie وبوير Boyer وبيرنج Bering.

ويرى علماء النفس التطوري الديني أن بعض الأنظمة الإدراكية تساهم في

نزوعنا إلى الاعتقاد بالخوارق. ومن أبرز هؤلاء جَتْري (1993) الذي ذهب إلى أن نزوع الآدميين إلى التشبيه[2] نشأ عن ضغوط الانتقاء الطبيعي التي انحازت إلى القدرة على إدراك الفاعلين والفاعلية في البيئة، وأن هذه القدرات تساهم في ميل الإنسان إلى تفسير الأحداث تفسيرًا يقوم على فكرة الفاعلية الخارقة، ويرى جَتْري أن إدراك الفاعلين وإن لم يكن لهم وجود في نفس الأمر نافع في الجملة، ولولا القدرة على كشف الفاعلين الضارين الحاضرين لهلك الناس. ومع أن هذا الكشف المضطرب للفاعلية لم ينشأ لأمور متعلقة بالدين، ومع أن الجذور التطورية لهذه القدرة عميقة، فإن القدرة على إدراك الفاعلين غير المرئيين هي التي تفضي إلى ظهور التصورات والتفسيرات الدينية لما هو غامض (Barrett, 2004; cf. Andersen, 2019; Van Leeuwen & van Elk, 2018)، وما تصورات الأرواح والشياطين والآلهة وغير ذلك من الفاعلين الخارقين إلا نتاج ثانوي طبيعي لنظام الكشف الحساس هذا. فالناس يعللون العالم باعتبار الفاعلية، وكثيرًا ما يرون في الحوادث قدرة الفاعلين الخارقين.

ويقتضي تفاعل الاجتماع الإنساني القدرة على فهم وتقدير ما يفكر فيه الناس وما تطويه صدورهم، فالاجتماع الإنساني مبني على القدرة الإدراكية لفهم ما في عقول الآخرين من تصورات ورغبات ومعتقدات. وقد نشأت هذه الملكة المعروفة باسم نظرية العقل ([ToM]; Premack & Woodruff, 1978) لأسباب لا صلة لها بالدين، بيد أنها تساهم الآن في نزوع الآدميين إلى الاعتقاد بأن للفاعلين الخارقين عقولًا ورغبات وآمالًا. ثم إن تصور مثل هذه الكائنات الخارقة وإعمال النظر فيها لن يساهم كثيرًا في بناء المجتمع البشري ما لم يستغل هذا التصور الإدراك الأخلاقي (Gray et al., 2012)، وتشير شواهد إلى وقوع ذلك بالفعل (Purzycki et al., 2012) حتى عندما تُتصور الآلهة على أنها لا تكترث للسلوك الأخلاقي البشري (Purzycki, 2013, 2016).

ودلت أبحاث أخرى على أن البشر قد ركب فيهم من قديم الزمان قبول التعليلات الغائية، كأبحاث ديبورا كلمن Deborah Kelemen التي بينت أن

(2) أي إسباغ الصفات الآدمية على ما هو غير آدمي. (المترجم)

الأطفال "مؤمنون بالفطرة"، فهم يؤمنون أن ما في العالم الطبيعي من موجودات خُططت لغاية (Kelemen, 2004)، وأظهرت أبحاثها أن الأطفال يجزمون عن طيب نفس أن ما من موجود طبيعي أو مصنوع إلا وهو موجود لغرض معين، ولا يقتصر هذا التحيز على الأطفال، بل هو حاضر في قليلي العلم من البالغين كذلك (Casler & Kelemen, 2007)، بل وحاضر أيضًا في أصحاب المراتب العلمية العالية حال تعرضهم لحمل إدراكي عال[3] high cognitive load (Kelemen & Rossett, 2009). ومع أن "الغائية العشوائية" يُرى أنها نشأت من الوحدات الإدراكية التي تطورت لتفهم العالم البيولوجي (انظر: Atran, 1995)، فإنها أيضًا تجعل الإيمان بالخالق بديهيًا، وتفضي إلى تفسيرات غائية للحوادث، وذاك مسار تفسيري تشترك فيه كثير من الأديان.

ومع أن السائد بين علماء النفس التطوري أن التمثيلات الدينية ما هي إلا نتاج ثانوي تطوري، فقد ذهبت قلة من العلماء إلى أن عمليات الانتقاء الطبيعي أفضت إلى تكيفات نفسية محددة للدين. ومن هؤلاء بيرنج Bering (2006) الذي قدم دليلًا على أن البشر ثنائيون بالطفرة[4]، وأنهم ما لم يعلّموا تعليمًا صناعيًا يلقنهم خلاف ذلك، فإنهم يبقون على أصلهم من الميل إلى تمييز العقول عن الأجساد في التصور. ويفضي هذا الميل إلى الاعتقاد بأن عقول الناس أو أرواحهم تبقى في الوجود بعد الموت (Bering, 2006). وذهب جونسون وبيرنج (2006) إلى أن النزوع البشري إلى الخوف من العقارب الخارق supernatural punishment أمر تكيفي، وسبب نشأته أن الذين كانوا يتّقون العقاب الخارق كانوا أقدر على كبح سلوكيات الاستئثار والتعديات الاجتماعية التي كان من الممكن أن يعاقب عليها أفراد آخرون من الجماعة[5]. ولأن الذين يخشون الله

---

(3) راجع القسم (الاستدلال الغائي والقصدي الحدسي للبالغين عن الطبيعة) في الفصل السابع. (المترجم)

(4) أي يرون في الأحياء طبيعة ثنائية: مادية وروحية. (المترجم)

(5) ولكن العقاب الخارق بحسب جونسون وبيرنج أوفر ومن ثمّ أنفع للمجتمع من العقاب البشري العادي. وراجع الورقة المشار إليها لمزيد من التفاصيل (المترجم)

كانوا أنجح في جني منافع التعاون في بيئات الأسلاف، فقد فضل الانتقاء هذه الميول. ويرى آخرون أن سبب ظهور الأديان، على الأقل جزئيًا، هو لتمييز رفيق الحياة أو للعثور على أولئك الذي يفضلون العلاقات الزوجية الأحادية طويلة الأمد والخصوبة العالية (Slone, 2008; Weede et al., 2008). وفي الواقع، يعلل كثير من الباحثين انخفاض معدلات العلاقات الجنسية المختلطة وارتفاع معدلات الخصوبة لدى المتدينين بمثل هذه الاستراتيجيات (Blume, 2010; Bulbulia et al., 2015; Kaufmann, 2010).

علم البيئة السلوكي الديني

يرى جمهور علماء النفس التطوري الديني أن المعتقدات والأعمال الدينية نتيجة ثانوية للأنظمة الإدراكية التي تطورت استجابةً لضغوط الانتقاء الطبيعي في بيئات الأسلاف (وأن ضغوط الانتقاء هذه لم تكن ذات صلة بتلك التي تحفز الآن المعتقدات والأعمال الدينية). ويرى علماء البيئة السلوكية أن الانتقاء قد أحدث آليات لتوليد السلوك تمكن البشر من الاستجابة على النحو الأمثل للظروف البيئية المتنوعة، وأن اختلاف السلوك في الثقافات يمثل مظهرًا من مظاهر هذه المرونة السلوكية. وعلى خلاف معظم المناهج الإدراكية، يبدأ علماء البيئة السلوكية تحليلاتهم بتقويم كيفية تكيف السلوكيات في البيئة الاجتماعية الحالية، وهم يقيسون القدرة على التكيف بقياس تكاليف السلوك المعين ومنافعه، مع اعتبار البدائل المتاحة، وبذلك يسعون إلى فهم عمل ضغوط الانتقاء في أي بيئة معينة. وعمومًا يبدأ علماء البيئة السلوكية للدين بتصفّح فرضيات النماذج التي تفترض أن سلوك الإنسان متكيف في بيئته الحالية. وعلماء البيئة السلوكية البشرية هم عادةً علماء أنثروبولوجيا يشاركون في أبحاث إثنوجرافية طويلة المدى ويستعملون البيانات المستخرجة من التجارب الميدانية والرصد السلوكي المنهجي لاختبار الفرضيات، ويحاولون معرفة مدى تكيف السلوك الديني للأفراد في بيئة معينة. ومع أن علم البيئة السلوكي الديني لا يزال في مهده

(Sosis & Bulbulia, 2011)، فإن ما تم من أبحاث حتى الآن مثمرة ومتنوعة. ونصرف عنايتنا فيما يلي على عدد قليل من هذه البرامج البحثية.

تظهر الشعائر الدينية في بادي الرأي وكأنها غير تكيفية، إذ هو عمل باهظ التكلفة غالبًا ماديًا وبدنيًا وزمنيًا، ولذا يبدو ضرها أقرب من نفعها إذا اعتبرت المنافع الشخصية المباشرة؛ الجسدية والإنجابية. ومع ذلك، يرى علماء البيئة السلوكية behavioral ecologists أن هذه التكاليف في حقيقتها استثمارات تعود بالنفع المادي على الكفاءة التكيفية fitness. ولبيان المنافع التكيفية للشعائر، يلجأ علماء البيئة السلوكية إلى رأيين رئيسين للمنظرين الاجتماعيين. الأول لدوركايم (Durkheim 2001) وهو أن الطبيعة الهائجة للشعائر الجماعية تربط بين أفراد الجماعة وتزيد التماسك فيما بينهم. والثاني لرابابورت (1999) وهو أن الشعائر "أداء متواليات ثابتة تقريبًا من الأفعال والألفاظ الرسمية التي لم يرمّزها المؤدي بالكامل" (Rappaport, p. 24) ووظف علماء البيئة السلوكية تعريف رابابورت هذا على نطاق واسع، وقد ذهب إلى أن الشعائر تزيد التضامن الاجتماعي لأنها تبلغ رسائل الالتزام بالقانون الأخلاقي والنظام الاجتماعي، وذلك يفضي إلى ترسيخ الثقة، ومن ثمَّ التعاون.

والجماعات الدينية، مثل كل التجمعات، عرضة للاستغلال من قبل المتطفلين الذين يجنون فوائد التعاون الجماعي دون أن يقدموا التعاون. وقد بين آيرونز Irons (2001) أن تكلفة الالتزامات الدينية تعمل كأدوات لترسيخ الالتزام وتقلل من مشكلة المتطفلين، ذلك أن تلك التكاليف لا يتحملها إلا من هو ملتزم حقًا بالجماعة. فأولئك الذين يتقون الحرمات ويقيمون الشعائر إنما يرسلون (أو "يشيرون") إلى التزامهم بالجماعة، ومن ثمَّ يستفيدون من زيادة التعاون؛ وتؤول هذه المنافع المادية في النهاية إلى نجاح التكاثر.

وبحسب هذا المبدأ النظري، المعروف باسم نظرية الإشارة الدينية الباهظة costly signaling theory of religion، فإن الجماعات الدينية التي تلتزم سلوكيات مكلفة يكون التعاون فيها عظيمًا، ومن شواهد ذلك ما وجده سوسيس Sosis

ويريسلر Bressler (2003) من أمر الكوميونات[6] الدينية religious communes في القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة إذ تفوقت الجماعات التي التزمت أعمالًا أكثر كلفة على غيرها من الكوميونات الدينية. كما أن تكاليف شعائر الالتحاق بالجماعة تختلف باختلاف البيئات، وتزداد الكلفة كلما زادت غوائل استغلال المتطفلين لمعايش الجماعة. وفي حال الحروب تشتد غوائل التطفل، إذ قد يفضي تهرب المرء من التزاماته للجماعة إلى موت غيره من أفراد الجماعة. ووجد سوسيس وزملاؤه (2007) أن الجماعات التي تعاني حروبًا مستمرة تلتزم بشعائر دينية أشد كلفة من غيرها، وأظهرت الأبحاث أيضًا أن الجماعات الدينية قادرة على التوسع والتمدد لتكون جماعات أكبر حجمًا مع المحافظة على الاستقرار (Dunbar & Sosis, 2018)، ويُفترض أن يوفر ذلك لها قدرات أكبر في الدفاع واستغلال الموارد. وفي الجملة، تؤيد كثير من الأبحاث التجريبية الآن فرضية أن تكاليف أداء الشعائر مرتبطة بزيادة التعاون (انظر: Power, 2017a, 2017b; Ruffle & Sosis, 2007; Soler, 2012; Sosis & Ruffle, 2003).

ومما بحث فيه علماء البيئة السلوكية أيضًا الأحوال الاجتماعية البيئية التي نزعت إلى أنماط سلوكية دينية معينة. ومن ذلك الباب، فحص ستراسمان Strassmann (1992، 1996): كيف تقلل المحرمات الدينية وشعائر الأحوال الجنسية، كحضور أكواخ الحيض، الخيانة الزوجية في شعب الدوجون في مالي Dogon of Mali، وأظهر ستراسمان وزملاؤه (2012) تحديدًا تباين تأثير الأديان المختلفة لشعب الدوجون على معدلات الخيانة الزوجية.

وفي أبحاث أخرى، شرع علماء البيئة السلوكية في بحث "إشكال الخصوبة الدينية" (Shaver, 2017)، ذلك أن أكثر البيوتات الدينية في العالم ذو عيال كثير، ولأن المعايش محدودة، فكثيرًا ما تقلل كثرة العيال من فلاح الطفل في العلم والجسم، ولكن الواقع أن كثرة العيال لا تضر بأبناء المتدينين، وعلل

(6) ويطلق عليها أيضًا المجتمعات الإدارية وهي ثلة من الناس يجتمعون على عقيدة ومبادئ، ويحكمون أنفسهم بأنفسهم، ويتشاركون شؤونهم فيما بينهم. (المترجم)

شيفر Shaver وزملاؤه ذلك بأن العائلات المتدينة تتلقى العون على تربية أطفالها من إخوانهم في الدين وفي ذلك تعويض لتكاليف الأسرة كثيرة العيال، وتسمى هذه الظاهرة **الإعانة الجمعية** .allocare وبيّن شفير وزملاؤه (2019) أن النيوزيلنديين المتدينين كانوا أكثر انغماسًا في الإعانة الجمعية من نظرائهم العلمانيين، وكذلك أثبتوا (2020) أن النساء المتدينات في المملكة المتحدة يتلقين دعمًا اجتماعيًا أكثر من النساء العلمانيات وأن هذا الدعم يتناسب طرديًا مع الخصوبة والنمو الإدراكي للأطفال.

نظريات الإرث الديني المزدوج

تشتغل جميع ما سبق من مناهج تطورية لدراسة الدين بالتأثير الفردي للقوى التطورية المفضية إلى ظهور العقيدة والسلوك الدينيين. والمجموعة الثالثة من العلماء يرون أن الانتقاء الطبيعي الواقع باعتبار الجماعة قد يفسر أصول وانتشار الأديان. إذ تفترض نظرية الإرث المزدوج Dual Inheritance Theory (DIT) أن الجينات والثقافة يوفران صورًا منفصلة من الإرث بيد أنها متفاعلة. ويرى منظرو النظرية أن الثقافات، شأنها شأن الجينات، يظهر منها الشروط الثلاثة الضرورية للتطور بالانتقاء الطبيعي: التباين والإرث والكفاءة التكيفية. فالمعارف التي يحصلها آحاد الجماعة من أنفسهم ومن الثقافات تتباين، فإذا تراكمت المعارف لدى جماعة بما يهيئها للتغلب على مشكلات التكيف تغلبًا تفوق به غيرها من الجماعات، تتوسع على حساب الجماعات الأقل تكيفًا (Boyd & Richerson, 1985).

وأرباب نظرية الإرث المزدوج DIT هم علماء الأحياء التطورية وعلماء الأنثروبولوجيا والاقتصاديون، والمعوّل عندهم في اختبار النماذج الرياضية للعمليات التطورية الثقافية على المحاكاة الحاسوبية والتجارب الميدانية والمختبرية. ويرى كثير منهم أن الجماعات الدينية تجري عليها عمليات التطور الثقافي هذه.

ويرى دي إس ويلسون D. S. Wilson (2002) أن الجماعات الدينية تقوم مقام الوحدات التكيُّفية، ذلك أنها وإن قللت من استئثار الأفراد فإنها تأتي بالمنافع الدنيوية لعموم أهلها. وعندما تؤدي الجماعات وظيفة الوحدات التكيفية، فإنها تخضع لقوى انتقاء الثقافي للجماعة، فتنتشر الديانات الأكثر تكيّفًا والأقدر على مواجهة النكبات الاجتماعية والبيئية. وقد أبان ويلسون كيف توفر الأديان، كالمسيحية الكالفينية والجاينية Jainism، منافع مادية لأفرادها، مع الحد من الاستئثار وتشجيع الإيثار.

ومن منظري الإرث المزدوج من يتفق مع علماء النفس التطوريين في أن معتقدات الخوارق نتاج ثانوي للأنظمة الإدراكية وميول طرق المعالجة، كآلة الكشف عن الفاعلية وآليات نظرية العقل والتفكير الغائي، ويزيدون أن تنويعات معتقدات الخوارق والجماعات الدينية يجري عليهما الانتقاء الثقافي (انظرAtran & Henrich, 2010; Norenzayan, 2013). ولاحظ هؤلاء المنظرون أن الجماعات التي تؤمن بآلهة عليا تعلم كل شيء، يؤمنون كذلك أن هذه الآلهة تتصرف في الشؤون الإنسانية وأنها تعاقب غير المتعاونين منهم، وأن هذه الجماعات كانت أفلح من تلك التي خلت أنظمة معتقداتها عما يحفز التعاون بمثل هذه الكفاءة. وهكذا أفضت عمليات التطور الثقافي إلى الواقع العالمي الحالي للتنويعات الدينية المحدودة التي تقر في مجملها بإله متعال كلي العلم يعاقب على عدم التعاون، فأكثر من نصف أهل العالم يؤمنون بالمسيحية والإسلام. وللبرهنة على ذلك يستشهد منظرو الإرث المزدوج بنتائج الدراسات التجريبية التي تثبت أن الناس يصيرون أكثر تعاونًا عند إدراكهم أنهم مراقبون اجتماعيًا (انظر Bering et al., 2005)، وأن التهيئة الدينية تقلل الغش وتزيد الكرم والإنصاف والتعاون ومعاقبة غير المتعاونين (Norenzayan & Shariff, 2008)، وأن المتدينين يُوثق بهم أكثر من غيرهم (Purzycki & Arakchaa, 2013).

ويدرك نورنزايان Norenzayan (2013)، وهو الذي نقّح تلك الحجة وبسطها، أن التعاون خارج نطاق القرابة في المجتمعات البشرية الكبيرة ينطوي على إشكال تطوري مهم. ويرى أن حل الإشكال في "الآلهة الكبرى Big Gods"

القادرة والمهتمة بالشؤون الأخلاقية التي تسببت في إحداث المجتمعات الكبيرة بما لها من قدرة على ترسيخ التآزر الاجتماعي. فالجماعات التي آمنت بآلهة كلية العلم تراقب أعمال البشر تمكنت بعمليات تطورية تبادلية من التعاون والتفوق على الجماعات التي لم تستطع أن تمد التعاون إلى ما يتجاوز حدود القرابة والعلاقات التبادلية.

ويرى منظرو الإرث المزدوج أيضًا أن للبشر تكيفات نفسية للتعلم العام، وذلك يهيئ أبناء الجماعة لتجميع سريع للمعارف المتعلقة بالكفاءة التكيفية. ويتسبب عن هذه القدرات المتطورة تحيز الانتباه والتعلم من الناجحين من الجماعة، مما يفضي إلى تراكم ثقافي للحلول التي وضعت لمشكلات الكفاءة التكيفية المهمة، كتقنيات أدوات البناء وطرق الإنتاج الزراعي (Boyd & Richerson, 1985; Richerson & Boyd, 2005). ومن هذه التحيزات **التحيز التكراري frequency bias**، الذي يزيد من احتمالية تعلم المعارف المتداولة في البيئة الاجتماعية. وباعتبار المعتقدات الدينية، فإن زيادة أعداد المؤمنين الذين يعبرون عن إيمانهم، تزيد من احتمالية تعلم الفرد لما يؤمن ويعمل به أبناء الجماعة (Henrich, 2016). ومن التحيزات **تحيز المكانة prestige bias**، وهو يتعلق بمصادر المعارف المنقولة، فمن المرجح أن تُتداول المعارف عن الكهنة والحاخامات والشامان والدالاي لاما والملالي وغيرهم من القادة الدينيين بدقة عالية مثلهم في ذلك مثل نقل المعارف عن الآباء والصيادين الناجحين، إذ يفترض أن يفضل الانتقاء الطبيعي آليات التعلم التي تشجعنا على نسخ سلوك الناجحين من الناس نجاحًا تكيفيًا.

الاختلاف بين علم الدين التطوري وعلم الدين الإدراكي

تأسس علم الدين الإدراكي منذ عشرات السنين بما أقامه العلماء من مجالس علمية ومؤتمرات ومنشورات تأسيسية (Sosis, 2017)، ولا يتسع المقام هنا لمناقشة الروايات البديلة. وبغض النظر عن الوقت الذي أُسس هذا العلم، فالشاهد أنه بحلول بدايات الألفية الثانية كان علم الدين الإدراكي قد ثبّت قدمه

بين الفنون، وبدأ علماء الدين الإدراكي في التفاعل بانتظام مع علماء التطور. ولا يعني ذلك خلو الاعتبارات التطورية ومحاولة التعليل التطوري للإدراك الديني عند المؤسسين الأوائل لعلم الدين الإدراكي، بل فعلوا، ولكن كانت مناهج التكيف adaptationist approaches غائبة في الأبحاث الأولى في علم الدين الإدراكي. فلما بدأ علماء الدين الإدراكي في العمل مع علماء التطور نشأ الخلاف وانقسم علماء الدين الإدراكي إلى فريق يرى أن المظاهر الدينية ما هي إلا نتاج ثانوي للتطور وآخر يرى أنها في ذاتها تكيفية، وكذلك انقسموا إلى فريق يرى أن الدين يتسم بالرشد الطبيعي وآخر يرى أنه يتسم بالممارسة الطبيعية.

الخلاف بين نظرية التكيف ونظرية المنتج العرضي

أكدت الأبحاث الأولى للباحثين الأوائل في علم الدين الإدراكي، وهم إرنست تومس لاسِن E. Thomas Lawson ورُبِرت ماكولي Robert McCauley وجَستِن بارت Justin Barrett وهارفي وايتهاوس Harvey Whitehouse وباسكال بوير Pascal Boyer، أن الآليات النفسية المشاركة في إحداث المعتقدات والأعمال الدينية لم تُخطط في الأصل لإنتاج هذه المعتقدات والأعمال، وصار ذلك بين علماء الدين الإدراكي من البدهيات.

وعندما شرع علماء التطور أخيرًا في مستهل القرن الحادي والعشرين في تفحص بحوث علم الدين الإدراكي المزدهرة، كانوا في حيرة مما رأوه. إذ يرفع علماء الأحياء من الشروط التي يجب استيفاؤها حتى يُعد الشيء تكيفيًا، وهم حذرون مع ذلك من اللجوء إلى التعليلات غير التكيفية باعتبارها الملاذ الأخير، إذ تقطع هذه التعليلات استمرار البحث العلمي في المسألة (Krebs & Davies, 1993, p. 31). ومع ذلك، فقد أخذ علماء الإدراك بنظرية المنتج العرضي للدين مع أن الفرضيات التكيفية لم تُقوّم البتة. وكما أشرنا آنفًا، لم تكن هناك كبير معارضة لنظرية المنتج العرضي حتى نشر دي إس ويلسون (2002) كتابه **كاتدرائية داروين**، وما كان ويلسون في كتابه مناقشًا لرأي علماء الإدراك في المنتج العرضي بل كان مناقشًا لآراء علماء اجتماع بارزين يناصرون القول

بنظرية المنتج العرضي وهم رودني ستارك Rodney Stark وويليام بينبريدج William Bainbridge وروجر فينك Roger Finke. فقدم ويلسون تعليلًا تكيفيًا للدين بناءً على نماذج الانتقاء الثقافي للجماعة، وهي نماذج متعلقة بالمنفعة العلمانية للدين باعتبار الجماعة. ومع أن ويلسون أثبت منافع عظيمة لمكونات الدين، فإنه لم ينظر في الأساس النفسي للمعتقدات الدينية التي كانت همّ علماء الإدراك، ولذلك لم يفلح في صرفهم عن قولهم في نفي صفة التكيف عن الدين (انظر مثلًا Boyer, 2004).

إن عبء الإثبات المطلوب للقول بالتكيّف كبير، ولا يوجد للأسف ضوابط متفق عليها لقبول أو رفض ما يُعد تكيّفًا. وقد استعرض أندروز Andrews وزملاؤه (2002) ستة معايير إثباتية استعملها علماء الأحياء لإثبات ما هو تكيفي، واشتمل ذلك على المقارنات العرقية والحد الأقصى للكفاءة التكيفية والمنافع الحاصلة في بيئات الأسلاف، ولكن مراجعتهم الشاملة الدقيقة أشارت إلى قصور كل معيار من تلك المعايير التي ناقشوها. وقال ويليامز Williams (1966) محذرًا، وهو قيّم البحث التكيّفي والمشهود له برئاسته: يجب التخلص من التعليلات البديلة لنشأة خصائص السمات، ولكنه كان مدركًا أيضًا أنه لا توجد قائمة كلية لمعايير الإثبات التي يمكن تطبيقها على جميع السمات، وذهب إلى ضرورة وجود الدليل على "التخطيط الخاص special design" حتى يوصف الشيء بأنه تكيفي؛ فلابد من أثبات أن هذا الشيء قد عالج بكفاءة المشكلة التكيفية التي يُفترض أنه حلها مع إثبات الاعتمادية والاقتصاد والدقة كذلك.

ومع أن أنصار التكيف عجزوا عن الإبطال القاطع لجميع التعليلات البديلة لظهور سمة ما في الجولات المنفردة من جولات اختبار الفرضية، فإن الحاصل من تراكم الاختبار الدائب والصارم للفرضية قد يثبت وجود التكيف. وهنا أمر لا يُلتفت إليه غالبًا، ذلك أن عبء استيفاء شروط الأدلة اللازمة لإثبات أن السمة المعينة ناتج ثانوي لا يقل عن عبء إثبات أن السمة تكيّفية، وهكذا ينبغي اختبار فرضيات التكيف باعتبارها تعليلات بديلة (Andrews et al., 2002). وأعني بذلك أن الفرضيات التي تصف شيئًا بأنه منتج ثانوي لا وظيفة له، لابد أن

تخضع لمعايير علمية صارمة تتضمن تحليلاً وظيفيًا للتكيفات الأصلية المسؤولة عن إنتاج هذه المنتجات الثانوية التي لا وظيفة لها، وتحليلاً للآليات البشرية الحاضرة، الإدراكية منها والتحفيزية، المسؤولة عن الاختيار المشترك(7). ولسنا في حاجة إلى القول إن استيفاء هذه المعايير أمر عزيز، خاصة للذين يدعون أن الدين منتج ثانوي (انظرBuss et al., 1998).

إن من أسباب تأزم التواصل بين علماء التطور وعلماء الإدراك حول الطبيعة التكيفية للدين هو اشتغال كل منهم بأوجه مختلفة من التحليل. فغالبًا ما تبدأ التحليلات التطورية بأسئلة نيكو تينبرجن Niko Tinbergen الأربعة، أو التحليل الرباعي (Tinbergen, 1963)، ولا تتعارض هذه الأنواع الأربعة من التعليلات بل يكمل بعضها بعضًا. فتطرح التحليلات الوراثية أسئلة حول نمو سمة معينة مدة حياة الكائن الحي، وتطرح التحليلات الآلية أسئلة حول كيفية إنتاج الآليات الأساسية الفسيولوجية والنفسية السلوكيات المرصودة. وغالبًا تؤخذ التعليلات الوراثية والآلية على أنها تعليلات تقريبية، وكلاهما يشتغلان بكيفية ظهور السلوكيات، أي كيف تنتج وتنمو، وتلك مختلفة عن التعليلات النهائية التي تروم معرفة سبب تطور سمات معينة. والتعليلات النهائية إما تتعلق بعلم تطور السلالات phylogeny، أي التحليلات المشتغلة بالتاريخ التطوري للسمة أو بالقيمة الوظيفية للسمة، أي بكيفية مساعدة السمة للكائن الحي في البقاء والتكاثر.

وتشتغل معظم الدراسات التطورية للدين بالتعليلات النهائية، وتعمد إلى معرفة هل توجد مزايا انتقائية يمكنها أن تعلل أوجه معينة من التعبير الديني؟ وقد سعت أفواج الأبحاث التطورية الأولى إلى تعليل تكاليف السلوك الديني، ثم تحولت وجهة هذه الأبحاث إلى نماذج البيئية السلوكية للإشارة، التي سبق الكلام عنها (Bulbulia, 2004; Bulbulia & Sosis, 2011; Irons, 2001; Sosis, 2003;

(7) المراد بالاختيار المشترك هو إيجاد الانتقاء الطبيعي استعمالات جديدة للسمات الموجودة ويشمل ذلك الجينات والأعضاء وغير ذلك من بنية الجسم. (المترجم)

Sosis & Alcorta, 2003). وبينت هذه النماذج بيانًا واضحًا أن الأعمال الدينية قد تعمل كأدوات الالتزام التي تحد من التطفل على المساعي المجتمعية، وأن مجمل المكاسب الناتجة من التعاون الناجح قد يفوق تكاليف الأداء الديني. ومن الباحثين التطوريين الذين تفطنوا أيضًا للطبيعة التعاونية لكثير من الجماعات الدينية، من ذهب إلى أن الإيمان بالفاعلين الخارقين ساعد في حل مشكلات الانتفاع التطفلي المتأصل التي ابتليت بها المساعي الجماعية (Schloss & Murray, 2011). وقد خرجوا بنماذج منها **نظرية العقوبة الخارقة** (Johnson, 2016, 2017)، **ونظرية المراقبة الخارقة** (Shariff & Norenzayan, 2007)، **ونظرية الآلهة الكبرى** (Norenzayan, 2013, 2015). وقد أنتجت هذه النظريات زمرة فائقة من الدراسات التجريبية التي سعت إلى تقويم هذه النظريات المتنافسة وتمييزها (انظر مثلًا Hartberg et al., 2016; McNamara et al., 2016).

وإن من أكثر الأعمال البحثية الحديثة إثارة في الدراسة التطورية للدين تحليلات علم تطور السلالات. ومن ذلك تقويم واتس Watts وزملائه (2015) لنظريتين رئيستين تقصدان بيان أثر الدين في نشأة المجتمعات المعقدة، إذ أثبت واتس وزملاؤه مستعملين مناهج علم تطور السلالات، أن الإيمان بفاعلين خارقين معاقبين سبق وقوع التعقيد السياسي، أما الإيمان بالآلهة الأخلاقية العليا فلم يسبق التعقيد السياسي وذلك خلافًا للتقديرات المستفادة من نظرية الآلهة الكبرى. وفي بحث لاحق، أظهر واتس وزملاؤه (2016) أن التضحية البشرية ظهرت قبل الأنظمة الطبقية الصارمة، واستخدمت هذه الشعائر لتنمية أنظمة عدم المساواة والحفاظ عليها. والحاصل أن أدوات علم تطور السلالات تقدم طريقة قوية لتقويم فرضيات الأصول التطورية والوظيفة التطورية والمسار التطوري للأعمال والمعتقدات الدينية.

ويختلف علماء الإدراك وعلماء التطور بمقتضى أساس منهجم في تفحص المعتقدات الدينية. فالتطوريون عمومًا يأخذون المعتقدات الدينية على أنها آليات تقريبية، فكما يقال: المعتقدات آلية من الآليات الأساسية المحفزة للسلوك، ولذلك لا تعدّ الأسس النفسانية لمعتقدات الخوارق في العادة موضع بحث في

التحليلات التكيّفيّة. وهم أشد اعتناء بكيفيّة تأثير هذه المعتقدات على الأعمال الدينية التي قد تؤثر على أوجه الكفاءة التكيفية، كالبقاء وتراكم المعايش وفرص التزاوج. وأما علماء الدين الإدراكي فهم معتنون كل الاعتناء ببيان الآليات النفسية التي تمكّن وتُثبّت المعتقدات في الخوارق، ولذلك يشتغل علماء الإدراك وعلماء التطور غالبًا بأوجه مختلفة من التحليل. وكل ما سبق لا يبين بيانًا وافيًا سبب اختلافهم على الطبيعة التكيفية للدين (وسنعود إلى نقاشه فيما يأتي)، ولكن يساعد على توضيح بعض الحالات التي تجد الباحثون فيها من كل فن يتحدثون عن مواضيع مختلفة وهم يظنون أنهم يتحدثون عن الموضوع نفسه (انظر Sosis, 2009).

الخلاف بين طبيعيّة الرشد وطبيعيّة الممارسة

يحاجّ كثير من علماء الدين الإدراكي أن النظم الإدراكية البشرية تفضي حتمًا إلى المعتقدات والالتزامات الدينية، ويُعرف هذا الرأي بنظرية طبيعية الدين naturalness of religion. ومن العلماء من يرون هذا القول بقوة حتى إنهم يتجاهلون أهمية كثير من المدخلات البيئية في تنشئة الأنظمة الإدراكية التي يتولّد عنها الدين، ومنهم آخرون ينتحلون أشكالًا معتدلة من النظرية معتبرين المساهمات البيئية في توقيت نمو هذه الأنظمة وظهورها، وساعين إلى دمج أثر العوامل الثقافية في التعبير الديني. ولقد نالت نظرية طبيعية الدين اهتمامًا ونقاشا أكاديميًا كبيرًا (انظر McCauley, 2013)؛ ولا تقتصر آثارها على الاهتمامات الأكاديمية البحتة، فتحديد كون الدين طبيعيًا أم لا يتعلق بمسائل مثل الحماية القانونية للتعبير الديني وحقوق الإنسان الأساسية وحل النزاعات بين الأخلاق الدينية والعلمانية (Barrett, 2018; Sosis & Kiper, 2018)، كما أنه أمر أساسي لفهم ما يعنيه أن تكون إنسانًا.

وقد قدم ماكولي McCauley (2011) أشمل صياغة لنظرية طبيعية الدين في كتابه الرئيس لماذا الدين طبيعي والعلم ليس كذلك **Why Religion Is Natural and Science Is Not.** وعرف ماكولي سمة الطبيعي بأنه ما تضمن عمليات فكرية

وسلوكية تتميز بالسهولة والعفوية والطلاقة. وفرّق بين نوعين أساسيين من الطبيعية، يُتصوران كأنهما قطبين على طرفي سلسلة متصلة. فعلى إحدى طرفي السلسلة، طبيعيّة الرشد maturational naturalness وتنشأ نتيجةً للنمو الطبيعي وتتطلب مدخلات اجتماعية بيئية أقل نسبيًا، ومن أمثلة ذلك سلوكيات مثل تعلم المشي وتعلم التكلم والتعرف على الوجوه. وعلى الجانب الآخر من طرفي السلسلة تقع طبيعية الممارسة التي لا تنشأ بالمسار الطبيعي للنمو البدني والنفسي، بل بالممارسة والتدريب المتكررين، ومثاله تعلم العزف على آلة موسيقية.

ويضع ماكولي الإدراك الديني (لا الفكر اللاهوتي) في خانة طبيعية الرشد، وتعتمد حجته على مجموعة متزايدة من الأبحاث التي تثبت أن العناصر الأساسية للتعبير الديني - مثل معتقدات الفاعل الخارق والتفكير الغائي ومعتقدات الحياة الآخرة - نتيجة طبيعية للنمو الإدراكي الطبيعي. ولم يعترض علماء التطور عمومًا على هذه الدراسات، ولكنهم جادلوا أن الدين أقرب إلى طرف طبيعية الممارسة من طبيعية الرشد (انظر Sosis & Kiper, 2018).

وباعتبار التطور، فإن البنى الإدراكية التي قام عليها الدين ليست إلا بذورًا للنشأة المحتملة للأنظمة الدينية (Sosis & Kiper, 2014)، فنظرية العقل، وثنائية العقل والجسد، وغير ذلك من السمات الإدراكية = ضرورية، ولكنها ليست كافية لنشأة الأديان، ولابد لدوام المعتقدات الدينية، مدة حياة الأفراد ولتداولها من جيل إلى جيل، من مثبِّت، ولابد لدوام الأعمال الدينية من الأداء. ولذا يرى جمهور علماء التطور أن ما تزعمه نظرية طبيعية الدين من أن نشوء الأعمال الدينية أقرب إلى الحتمية أمر مشكوك فيه، إلا إذا لازم تلك الأعمال تأهيل من خارجها، فالتعبير الديني يتطلب مدخلات ثقافية وغرسًا، وليس مجرد استعداد إدراكي. فإيمان المرء بزيوس أو فيشنو أو الله (بالمفهوم الإسلامي) يتوقف على البيئة الثقافية التي نشأ فيها، ولا يكفي مجرد التعرض لأخبار هذه المسميات في توليد الالتزامات. فإنما يؤمن الناس بهذه المسميات وغيرها لما يؤدونه من شعائر لآلهتهم، بصرف النظر عن معرفة أخبار هذه الآلهة (Alcorta & Sosis,

2005). ومعنى ذلك أن البشر وإن كانوا يمتلكون الآلية الإدراكية للإيمان بالآلهة، فإن الإيمان بإله والالتزام بشرعه لابد له من عامل ترسيخ. وهكذا لا يكون الإيمان سليقة بل يتحقق بالأعمال الشعائرية، كدعاء إله معين وعروض شعائر الأساطير وسلوك الزهد ومراسم الشفاء؛ كل ذلك يغرس الأحوال الدينية في النفوس.

وهكذا ترسّخ الشعائرُ الأحوالَ الدينية وتستعمل في الآفاق لتمييز المقدس من المدنس. وكما قال دوركايم (2001)، ينشأ المقدّس بالشعائر ويرسم صورة الطبقات الاجتماعية التي تكتسب أهمية كونية باعتبار الخطاب الديني. ويرى رابابورت (1999) أن الشعائر لا تعين المقدس وحسب، بل **تخلق المقدس**؛ ذلك لأن الشعائر تغير على نحو جماعي المخطط الإدراكي للمشاركين، وذلك يمنحهم قواعد إرشادية للتمييز بين المقدسات والمدنسات من الكائنات والأقوال والأفعال. والأهم من ذلك، أن الدلالة العاطفية للأعمال المقدسة والمدنسة، باعتبار وجهة النظر السلوكية، متمايزة تمامًا، ففعل المدنس ليس خلقًا سيئًا وحسب بل هو أمر بغيض مستكره. وهكذا، فإن أهل الأديان وإن ميزوا بين المقدس والمدنس، فإن تمييزهم الإدراكي سيكون فارغًا إذا لم يقارنه إحساس وجداني بالمقدس، إذ الإحساس الوجداني هو ما يقوم عليه أساس "الإيمان"، والأداء الشعائري هو الذي يغلّف المقدس بالمعنى الوجداني، ويكتسب الناس هذا التمييز الوجداني بين ما هو مقدس ومدنس بالتعلم.

والحاصل أن من أسباب الجدل حول موقع الإدراك الديني على السلسلة الطبيعية المتصلة هو اختلاف الفن الذي ينطلق البحث منه واختلاف المنهج. فأما علماء الإدراك فيشتغلون بالكشف عن البنية لإدراكية الكلية التي تنشأ عنها المفاهيم الدينية، ولذا تراهم أميل إلى التشديد على طابع الرشد الطبيعي للدين إذ هم يدرسون الآليات الإدراكية التي تنتج المعتقدات والعمل الديني، والأمر بالنسبة إليهم أن الإدراك البشري ينتج التعبير الديني إنتاجًا طبيعيًا. وأما علماء التطور - ولاسيما علماء الأنثروبولوجيا التطورية - فغالبًا ما يصابون بالذهول من المرونة الكبيرة للسلوك البشري خلافًا للكائنات الحية الأخرى، وهم في

العموم يرون أن الدين أقرب إلى طرف الممارسة من طرفي السلسة الطبيعية؛ ذلك لأن عنايتهم تنصرف إلى تنوع التعبير الديني ومعرفة مدى ضرورة السلوكيات الدينية لتكوين المعتقد والالتزام، والحفاظ عليهما.

نحو التكامل: الأديان باعتبارها أنظمة معقدة

يشتغل علماء الدين الإدراكي بمعرفة كيفية إنتاج النظم الإدراكية الفكر الديني والمحافظة عليه ونقله. وأما المناهج التكيّفيّة للدين فهي على العكس من ذلك، إذ هي مناهج تشتغل بمعرفة تباين تكاليف السلوك الديني ومنافعه. وهكذا نرى أن كلًا من المنظورين ينظر في سمات للأديان يتجاهلها الآخر، ولكن الأديان تتكون من كل هذه السمات وغيرها بما في ذلك الرموز والأساطير والمحرمات وما يقارن كل ذلك من أحاسيس وجدانية حية. وقد أقر منهج من المناهج التطورية الحديثة أن هذه العناصر الأساسية للدين تكوّن نظامًا تكيفيًا لترسيخ التعاون (Alcorta & Sosis, 2005; Purzycki & Sosis, 2009, 2010; Sosis, 2009, 2016). ويجمع هذا المنهج بين التصورات التطورية الثلاثة بالإضافة إلى أبحاث علم الدين الإدراكي، ويعمد إلى تعليل العناصر الأساسية للدين مع اعتبار البيئة المحلية التي يعيش الناس فيها.

وتتميز الأنظمة الدينية عادة بثمانية عناصر أساسية، وهي السلطة والمعنى والإلزام الأخلاقي والأسطورة والشعائر والمقدس والفاعلون الخارقون والمحرمات (Sosis, 2019; cf. Taves, 2009). وكل عنصر من هذه العناصر نوع برأسه، وقد يكون له تاريخ تطوري فريد، إلا أن هذه العناصر توجد داخل النظام الديني مترابطة، ومن تفاعلات هذه العناصر الثمانية تتكون البنية الأساسية للأنظمة الدينية، وتقع الشعائر في قلب هذه الأنظمة الدينية. ولا تتفاعل جميع العناصر مع بعضها تفاعلًا مباشرًا، ولكنها جميعًا تتفاعل بالشعائر، وبهذا الاعتبار يقال إن جميع هذه العناصر تتفاعل مع بعضها بواسطة الشعائر.

ولا يزال فهمنا لهذه التفاعلات في بدايته، ولكن كثيرًا من النظريات

الإدراكية أشارت إلى هذه التفاعلات، وهنا يكون التكامل بين علوم الدين التطورية والإدراكية للدين أمرًا مثمرًا. ومن النظريات الإدراكية التي أشارت إلى التفاعلات نظرية الأنماط الدينية التي وضعها وايتهاوس (2004) والتي تعمد إلى فهم الآليات التي تمكّن الشعائر من إنتاج المعنى، وكيف يؤثر التباين في تكرار أداء الشعائر على تباين المعنى المنتج. كما ترصد نظرية الأنماط كيفية ارتباط كثافة الشعائر بالسلطة الدينية؛ فظهور القادة الدينيون مثلًا يرتبط في الغالب بنمط التدين العقائدي (حيث الشعائر منخفضة الشدة) أكثر من نمط التدين التصويري (حيث تكون الشعائر عالية الشدة). وتقدم النظريات الإدراكية الأخرى، كنظرية المخالفة الأدنى للحدس MCI (Purzycki & Willard, 2016)، ونظرية نظام الوقاية من الأخطار (Liénard & Boyer, 2006)، ونظرية تكوين الشعائر (McCauley & Lawson, 2002)، رؤى إضافية حول كيفية ترابط العناصر الأساسية للأنظمة الدينية. فإذا أضيفت هذه النظريات إلى النظريات التطورية، بما في ذلك العقاب الخارق ونظريات الإشارة، أمكن تحليل الأديان تحليلًا أشمل وأكمل (Sosis, 2020; Wood & Sosis, 2019). ومن المرجح أن تحدث الأنماط التي تتفاعل بها العناصر الأساسية للدين قواعد نحوية (Bulbulia, 2012)، وكشف هذه القواعد النحوية من المهام المستمرة للباحثين التطوريين والإدراكيين.

وقد يتمكن النهج النظامي لدراسة الدين كذلك من حل الجدل المتعلق بالمنتج العرضي والتكيّف السابق ذكره. فمما أخذ على أنصار التكيّف عدم تحديدهم "لهذا الشيء الذي تطور أو يتطور" (Wiebe, 2008, p. 344). وهنا يوضح النهج النظامي ما الذي اشتغل الانتقاء عليه - وهو حاصل اندماج العناصر الإدراكية والوجدانية والسلوكية - ويرشدنا إلى الأسئلة المناسبة للتحليل التكيّفي. فحتى لو كان جنس الدين مجرد مفهوم غربي المنشأ، كما يزعم البعض (Klass, 1995)، فهو كذلك مجموعة من العمليات الإدراكية والسلوكية وبذلك يصلح موضوعًا مناسبًا للتحليل التطوري. ولا نعني بذلك أن علينا هجر تفحص عناصر النظام الديني الأساسية كل على حدة، كمعتقدات الفاعل الخارق أو الشعائر أو السلطة الدينية، بل الأمر على خلاف ذلك تمامًا، فدراسة هذه

العناصر الأساسية أمر ضروري. وإنما مرادنا هنا أن النظام الديني - أي حاصل مجموع هذه العناصر - يجب أن يكون بؤرة التحليلات التي تنتحل نظرية التكيف. فالقول إن الأنظمة الإدراكية التي تنتج الاعتقاد بالفاعل الخارق لم تتطور لإنتاج مثل هذه الاعتقادات، وعليه فإن "الدين" ليس تكيفيًا = قول مضلل. فإنما ينتج التأثيرات الوظيفية النظام الديني، لا أجزاؤه المكونة. وعلى أنصار نظرية المنتج العرضي أن يعللوا سبب التحام مكونات النظام الديني على نحو متكرر في مختلف الثقافات.

الخاتمـــة

تفحص هذا الفصل طبيعة العلاقة بين علوم الدين التطورية والإدراكية. فمع أن لكل علم منهما تاريخًا أكاديميًا مستقلًا، إذ يستمد أحدهما أصوله من داروين والتطور الحديث ويستمد الآخر أصوله من الثورة الإدراكية التي فجرها تشومسكي وآخرون= فإن علوم الإدراك المعاصرة قد أدمجت في نظرياتها كثيرًا من المبادئ التطورية. كما أن التداخل الفكري لعلم الدين الإدراكي، والذي يرحب تقريبًا بكل ما هو خارج نطاق علم الاجتماع من الأبحاث العلمية، يعني أن علماء التطور وعلماء الإدراك كانوا رفقاء منذ ما يقرب من عشرين سنة، ومن المسلم به أن رفقتهما لم تخلو من مشاكسة، ولعل أصل هذه المشاكسات بين علوم الدين التطورية والإدراكية هي الخلاف بين علم النفس التطوري، الذي تقوم عليه أبحاث كثيرة في علم الدين الإدراكي، وعلم البيئة السلوكي ونظرية الإرث المزدوج. ومع أن التنافس بين هذه الفنون قد تفضي إلى معارف جديدة، فإن تاريخ التعاون بين هذه الفنون الفرعية التطورية يدل كذلك على أن التكامل قد يفضي إلى معارف جديدة ويرسم صورة أكمل عن الأحوال البشرية (Sosis, 2017). ونرى أن تكامل علوم الدين الإدراكية والتطورية ستفضي إلى غاية مماثلة.

أسئلة لمزيد من البحث

1. ما هي البيانات اللازمة لتقويم نظريات المنتج العرضي للدين؟
2. هل يمكن لنماذج التطور البيئي السلوكي والثقافي أن تفيد مناهج علم الدين الإدراكي؟
3. كيف يمكن دمج علم الدين الإدراكي والتطوري على أكمل وجه؟

المراجع

Alcorta, C., & Sosis, R. (2005). Ritual, emotion, and sacred symbols: The evolution of religion as an adaptive complex. *Human Nature, 16*, 323- 359.

Andersen, M. (2019). Predictive coding in agency detection. *Religion, Brain & Behavior*, 9. 65-84. doi:10.1080/ 2153599X.2017.1387170

Andrews, P. W., Gangestad, S. W., & Matthews, D. (2002). Adaptationism: How to carry out an exaptationist program. *Behavioral and Brain Sciences, 25*(4), 489- 553.

Atran, S. (1995). Causal constraints on categories. In D. Sperber, D. Premack, & A. J. Premack (Eds.), *Causal cognition: A multi- disciplinary debate* (pp. 263- 265). Oxford: Clarendon Press.

Atran, S. (2002). *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Atran, S., & Henrich, J. (2010). The evolution of religion: How cognitive by- products, adaptive learning heuristics, ritual displays, and group competition generate deep commitments to prosocial religions. *Biological Theory, 5*(1), 18- 30.

Barrett, J. (2004). *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Barrett, J. (2018). On the naturalness of religion and religious freedom. In T. S. Shah & J. Friedman (Eds.), *Homo religiosus? Exploring the roots of religion and religious freedom in human experience* (pp. 67- 88). Cambridge: Cambridge University Press.

Bering, J. (2006). The folk psychology of souls. *Behavioral and Brain Sciences, 29*, 453- 498.

Bering, J., McLeod, K., & Shackelford, T. (2005). Reasoning about dead agents reveals possible adaptive trends. *Human Nature, 16*(4), 360- 381.

Blume, M. (2010). Von Hayek and the Amish fertility: How religious communities manage to be fruitful and multiply; a case study. In U. Frey (Ed.), *The nature of God: Evolution and reli*(pp. 159- 175). Marburg, Germany: Tectum Verlag.

Boyd, R., & Richerson, P. J. (1985). *Culture and the evolutionary process*. Chicago: University of Chicago Press.

Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.

Boyer, P. (2004). Religion, evolution, and cognition. *Current Anthropology, 45*(3), 430- 433.

Bulbulia, J. (2004). Religious costs as adaptations that signal altruistic intention. *Evolution and Cognition, 10*, 19- 38.

Bulbulia, J. (2012). Spreading order: Religion, cooperative niche construction, and risky coorproblems. *Biology & Philosophy, 27*(1), 1- 27.

Bulbulia, J., Shaver, J. H., Greaves, L., Sosis, R., & Sibley, C. (2015), Religion and parental cooperation: An empirical test of Slone's sexual signaling model. In D. J. Slone & J.

Van Slyke (Eds.), *The attraction of religion: A sexual selectionist account* (pp. 29- 62) Bloomsbury Press.

Bulbulia, J., & Sosis, R. (2011). Signalling theory and the evolution of religious cooperation. *Religion, 41*(3), 363- 388.

Burkert, W. (1996). *Creation of the sacred: Tracks of biology in early religions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Buss, D. M., Haselton, M. G., Shackelford, T. K., Bleske, A. L., & Wakefield, J. C. (1998). Adaptations, exaptations, and spandrels. *American Psychologist, 53*(5), 533- 548.

Casler, K., & Kelemen, D. (2007). Reasoning about artifacts at 24 months: The developing teleo- functional stance. *Cognition, 103*(1), 120- 130.

Cronk, L. (1994). Evolutionary theories of morality and the manipulative use of signals. *Zygon*, 29(1), 81- 101.

Darwin, C. (2005). The descent of man, and selection in relation to sex. In J. D. Watson (Ed.), *Darwin: The indelible stamp* (pp. 607- 1059). Philadelphia, PA: Running Press. (Original work published in 1871).

Dunbar, R. I. M., & Sosis, R. (2018). Optimising human community sizes. *Evolution and Human Behavior, 39*(1), 106- 111.

Durkheim, É. (2001). *The elementary forms of religious life*. Oxford University Press. (Original work published in 1915).

Evans- Pritchard, E. E. (1937). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. London: Clarendon Press.

Gray, K., Young, L., & Waytz, A. (2012). Mind perception is the essence of morality. *Psychological Inquiry, 23*(2), 101- 124.

Guthrie, S. E. (1980). A cognitive theory of religion. *Current Anthropology, 21*(2), 181- 203.

Guthrie, S. E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York: Oxford University Press.

Hardy, A. C. (1965). *The living stream: Evolution and man*. London: Harper & Row.

Hardy, A. C. (1966). *The divine flame: An essay towards a natural history of religion; the second of two series of Gifford lectures in science, natural history and religion delivered in the University of Aberdeen, during the session 1964- 5.* London: Collins.

Hartberg, Y., Cox, M., & Villamayor- Tomas, S. (2016). Supernatural monitoring and sanctioning in community- based resource management. *Religion, Brain & Behavior, 6*(2), 95- 111.

Henrich, J. (2016). *The secret of our success.* Princeton University Press.

Hinde, R. A. (1999). *Why gods persist: A scientific approach to religion.* London: Routledge.

Irons, W. (1996). In our own self- image: The evolution of morality, deception, and religion. *Skeptic, 4*(2), 50- 61.

Irons, W. (2001). Religion as a hard- to- fake sign of commitment. In R. Nesse (Ed.), *Evolution and the capacity for commitment* (pp. 292- 309). New York: Russell Sage Foundation.

Johnson, D. (2016). *God is watching you: How the fear of God makes us human.* Oxford: Oxford University Press.

Johnson, D. (2017). Book symposium: Dominic Johnson's *God Is Watching You. Religion, Brain and Behavior, 8*(3), 279- 350.

Johnson, D., & Bering, J. (2006). Hand of God, mind of man: Punishment and cognition in the evolution of cooperation. *Evolutionary Psychology, 4*, 219- 233.

Kaufmann, E. (2010). *Shall the religion inherit the earth?* London: Profile Books.

Kelemen, D. (2004). Are children "intuitive theists"? Reasoning about purpose and design in nature. *Psychological Science, 15*(5), 295- 301.

Kelemen, D., & Rosset, E. (2009). The human function compunction: Teleological explanation in adults. *Cognition, 111*(1), 138- 143.

Kiper, J., & Sosis, R. (2016). Shaking the tyrant's bloody robe: An evolutionary perspective on ethnoreligious violence. *Politics and the Life Sciences, 35*(1), 27- 47.

Kirkpatrick, L. A. (2006). Religion is not an adaptation. In P. McNamara (Ed.), *Where God and science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion; evolugenes, and the religious brain* (Vol. 1, pp. 159- 179). Westport, CT: Praeger.

Kirkpatrick, L. A. (2008). Religion is not an adaptation: Some fundamental issues and arguments. In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, C. Genet, R. Genet, & K. Wyman (Eds.), *The evolution of religion: Studies, theories, and critiques* (pp. 61- 65). Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press.

Klass, M. (1995). *Ordered universes: Approaches to the anthropology of religion.* Boulder, CO: Westview Press.

Krebs, J. R., & Davies, N. B. (1993). *An introduction to behavioral ecology.* London: Blackwell Science.

Liénard, P., & Boyer, P. (2006). Whence collective rituals? A cultural selection model of ritualized behavior. *American Anthropologist, 108*(4), 814- 827.

McCauley, R. N., & Lawson, E.T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

McCauley, R. N. (2011). *Why religion is natural, and science is not*. New York: Oxford University Press.

McCauley, R. N. (2013). Book symposium: Robert McCauley's "Why religion is natural and sciis not." *Religion, Brain & Behavior, 3*(2), 119- 182.

McNamara, R. A., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2016). Supernatural punishment, ingroup biases, and material insecurity: experiments and ethnography from Yasawa, Fiji. *Religion, Brain & Behavior, 6*(1), 34- 55.

Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How religion transformed cooperation and conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Norenzayan, A. (2015). Book symposium on Big Gods by Ara Norenzayan. *Religion, Brain & Behavior, 5*(4), 266- 342.

Norenzayan, A., & Shariff, A. F. (2008). The origin and evolution of religious prosociality. *Science, 322*(5898), 58- 62.

Premack, D., & Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and Brain Sciences, 1*(4), 515- 526.

Power, E. A. (2017a). Discerning devotion: Testing the signaling theory of religion. *Evolution and Human Behavior, 38*(1), 82- 91.

Power, E. A. (2017b). Social support networks and religiosity in rural South India. *Nature Human Behaviour, 1*(3), Article 0057.

Purzycki, B. G. (2013). The minds of Gods: A comparative study of supernatural agency. *Cognition, 129*(1), 163- 179.

Purzycki, B. G. (2016). The evolution of Gods' minds in the Tyva Republic. *Current Anthropology, 57*(S13), S88- S104.

Purzycki, B. G., & Arakchaa, T. (2013). Ritual behavior and trust in the Tyva Republic. *Current Anthropology, 54*(3), 381- 388.

Purzycki, B. G., Finkel, D. N., Shaver, J., Wales, N., Cohen, A. B., & Sosis, R. (2012). What does God know? Supernatural agents' access to socially strategic and noninformation. *Cognitive Science, 36*(5), 846- 869.

Purzycki, B. G., & Sosis, R. (2009). The religious system as adaptive: Cognitive Flexibility, Public Displays, and Acceptance. In E. Voland & W. Schiefenhövel (Eds.), *The biological evoof religious mind and behavior* (pp. 243- 256). Dordrecht: Springer

Purzycki, B. G., & Sosis, R. (2010). Religious concepts as necessary components of the adapreligious system. In U. Frey (Ed.), *The nature of God: Evolution and religion* (pp. 37- 59). Marburg: Tectum.

Purzycki, B. G., & Sosis, R. (2013). The extended religious phenotype and the adaptive coupling of ritual and belief. *Israel Journal for Ecology and Evolution, 59*(2): 99- 108.

Purzycki, B. G., & Willard, A. K. (2016). MCI theory: A critical discussion. *Religion, Brain & Behavior, 6*(3), 207- 248.

Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Reynolds, V., & Tanner, R. E. (1983). *The biology of religion*. London: Longman.

Reynolds, V., & Tanner, R. E. (1995). *The social ecology of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Richerson, P., & Boyd, R. (2005). *Not by genes alone*. Chicago: University of Chicago Press.

Ruffle, B. J., & Sosis, R. (2007). Does it pay to pray? Costly rituals and cooperation. *B.E. Press of Economic Policy and Analysis*, *7*(1), 1- 35.

Schloss, J. P., & Murray, M. J. (2011). Evolutionary accounts of belief in supernatural punishA critical review. *Religion, Brain & Behavior*, *1*(1), 46- 99.

Shariff, A., & Norenzayan, A. (2007). God is watching you: Priming God concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. *Psychological Science* ,*18*(9), 803- 809.

Shaver, J. H. (2015). The evolution of stratification in Fijian ritual participation. *Religion, Brain & Behavior*, *2*, 101- 117.

Shaver, J. H. (2017). Why and how do some religious individuals, and some religious groups, achieve higher relative fertility? *Religion, Brain & Behavior*, *7*(4), 324- 327.

Shaver, J. H., Power, E., Purzycki, B., Watts, J., Sear, R., Shenk, M., Sosis, R., Bulbulia, J. (2020). Church attendance and alloparenting: An analysis of fertility, social support, and child deamong English mothers. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, *375*, Article 20190428.

Shaver, J. H., Purzycki, B. G., & Sosis, R. (2016). Evolutionary theory in the study of religion. In M. Stausberg and S. Engler (Eds.), *The Oxford handbook of the study of religion* (pp. 124- 136). Oxford: Oxford University Press.

Shaver, J. H., Sibley, C., Sosis, R., Galbraith, D., & Bulbulia, J. (2019). Alloparenting and refertility: A test of the religious alloparenting hypothesis. *Evolution and Human Behavior*, *40*, 315- 324.

Shaver, J. H., & Sosis, R. (2014). How does male ritual behavior vary across the lifespan? *Human Nature*, *25*(1), 136- 160.

Slone, D. J. (2008). The attraction of religion: A sexual selectionist account. In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, C. Genet, R. Genet, & K. Wyman (Eds.), *The evolution of religion: Studies, theories, and critiques* (pp. 181- 187). Santa Margarita, CA: Collins Foundation.

Smith, E. A. (2000). Three styles in the evolutionary study of human behavior. In L. Cronk, W. Irons, & N. Chagnon (Eds.), *Human behavior and adaptation: An anthropological perspective* (pp. 27- 46). Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.

Soler, M. (2012). Costly signaling, ritual and cooperation: Evidence from Candomblé, an Afro- Brazilian religion. *Evolution and Human Behavior*, *33*(4), 346- 356.

Sosis, R. (2003). Why aren't we all Hutterites? Costly signaling theory and religion. *Human Nature*, *14*, 91- 127.

Sosis, R. (2009). The adaptationist- byproduct debate on the evolution of religion: Five misunderstandings of the adaptationist program. *Journal of Cognition and Culture*, *9*(3), 315- 332.

Sosis, R. (2016). Religions as complex adaptive systems. In N. Clements (Ed.) *Mental religion: The brain, cognition, and culture* (pp. 219- 236). Farmington Hills, MI: Macmillan..

Sosis, R. (2017). The road not taken: Possible paths for the cognitive science of religion. In L. Martin & D. Wiebe (Eds.), *Religion explained? The cognitive science of religion after 25 years* (pp. 155- 167). London: Bloomsbury Press.

Sosis, R. (2019). The building blocks of religious systems: Approaching religion as a complex system. In G. Y. Georgiev, J. M. Smart, C. L. Flores Martinez, & M. Price (Eds.), *Evolution, development and complexity: Multiscale models of complex adaptive systems* (pp. 421- 449). New York: Springer.

Sosis, R. (2020). Four advantages of a systemic approach to religion. *Archive for the Psychology of Religion*, *42*, 142- 157.

Sosis, R., & Alcorta, C. (2003). Signaling, solidarity and the sacred: The evolution of religious behavior. *Evolutionary Anthropology*, *12*, 264- 274.

Sosis, R., & Bressler, E. (2003). Cooperation and commune longevity: A test of the costly signaling theory of religion. *Cross- Cultural Research*, *37*, 211- 239.

Sosis, R., & Bulbulia, J. (2011). The behavioral ecology of religion: The benefits and costs of one evolutionary approach. *Religion*, *41*(3), 341- 362.

Sosis, R., & Kiper, J. (2014). Religion is more than belief: What evolutionary theories of retell us about religious commitment. In M. Bergmann and P. Kain (Eds.) *Challenges to Religion and Morality: Disagreements and Evolution*, (pp. 256- 276). New York: Oxford University.

Sosis, R., & Kiper, J. (2018). Sacred versus secular values: Cognitive and evolutionary sciof religion and religious freedom. In T. S. Shah & J. Friedman (Eds.), *Homo religiosus? Exploring the roots of religion and religious freedom in human experience* (pp. 89- 119). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Sosis, R., Kress, H., & Boster, J. (2007). Scars for war: Evaluating alternative signaling explanations for cross- cultural variance in ritual costs. *Evolution and Human Behavior*, *28*(4), 234- 247.

Sosis, R., & Ruffle, B. (2003). Religious ritual and cooperation: Testing for a relationship on Israeli religious and secular kibbutzim. *Current Anthropology*, *44*, 713- 722.

Sperber, D. (1985). Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations. *Man*, *25*, 73- 89.

Strassmann, B. I. (1992). The function of menstrual taboos among the Dogon: Defense against cuckoldry? *Human Nature*, *3*(2), 89- 131.

Strassmann, B. I. (1996). Menstrual hut visits by Dogon women: A hormonal test distin-

guishes deceit from honest signaling. *Behavioral Ecology, 7*(3), 304- 315.

Strassmann, B. I., Kurapati, N. T., Hug, B. F., Burke, E. E., Gillespie, B. W., Karafet, T. M., & Hammer, M. F. (2012). Religion as a means to assure paternity. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 109*(25), 9781- 9785.

Taves, A. (2009). *Religious experience reconsidered: A building- block approach to the study of reand other special things.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie, 20*(4), 410- 433.

Tooby, J., & Cosmides, L. (1992). The psychological foundations of culture. In J. Barkow, L. Cosmides, & J. Tooby (Eds.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture* (pp. 19- 136). New York: Oxford University Press.

Van Leeuwen, N., & van Elk, M. (2018). Seeking the supernatural: The interactive religious exmodel. *Religion, Brain & Behavior, 9*(3), 221-251.

Watts, J., Greenhill, S. J., Atkinson, Q. D., Currie, T. E., Bulbulia, J., & Gray, R. D. (2015). Broad supernatural punishment but not moralizing high gods precede the evolution of political complexity in Austronesia. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences, 282*(1804), Article 20142556.

Watts, J., Sheehan, O., Atkinson, Q. D., Bulbulia, J., & Gray, R. D. (2016). Ritual human sacrifice promoted and sustained the evolution of stratified societies. *Nature, 532*(7598), 228.

Weeden, J., Cohen, A. B., & Kenrick, D. T. (2008). Religious attendance as reproductive sup*Evolution and Human Behavior, 29*(5), 327- 334.

Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission.* Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.

Wiebe, D. (2008). Does talk about the evolution of religion make sense? In J. Bulbulia, R. Sosis, E. Harris, C. Genet, R. Genet, & K. Wyman (Eds.), *The evolution of religion: Studies, theories, and critiques* (pp. 339- 346). Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press.

Wildman, W. J., & Sosis, R. (2011). Stability of groups with costly beliefs and practices. *Journal of Artificial Societies and Social Simulation, 14*(3), 6.

Williams, G. (1966). *Adaptation and natural selection.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Wilson, D. S. (2002). *Darwin's cathedral: Evolution, religion, and the nature of society.* Chicago: University of Chicago Press.

Wilson, E. O. (1978). *On human nature.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wood, C., & Sosis, R. (2019). *Simulating religions as adaptive systems.* In S. Diallo, W. J. Wildman, F. L. Shults, & A. Tolk (Eds.), *Human simulation: Perspectives, insights, and applications* (pp. 209- 232). New York: Springer.

الفصل التاسع عشر

هل يؤيّد علم الدين الإدراكي الحالة الإبستمولوجية للاعتقاد الديني أم يقوضها؟

هانس فان إيجين

المقدمـــة

منذ أن ظهر علم الدين الإدراكي وهو محل اهتمام الإبستمولوجيين، وقد انقسموا في شأن آثاره على المعتقدات الدينية إلى فريقين: فريق يرى أن نظريات علم الدين الإدراكي تقضي بضعف الحالة الإبستمولوجية للمعتقدات الدينية، وآخر يرى أنها تقضي بالصحة[1]. وفي هذا الفصل أناقش أولًا ما أراه أهم الحجج المستمدة من علم الدين الإدراكي في شأن عقلانية المعتقدات الدينية، المبطل منها والمثبت[2].

وفي القسم الثاني (وعنوانه "علم الدين الإدراكي وأصل المعتقدات") أتحدث عن أسس العلاقة بين نظريات علم الدين الإدراكي ونشأة المعتقدات الدينية باعتبار حصولها في الأفراد، لأستنتج أن العلاقة ليست واضحة كما يذهب بعض منظري حجج علم الدين الإدراكي.

وفي القسم الثالث (وعنوانه "علم الدين الإدراكي باعتباره خصمًا

---

(1) وللاطلاع على حجج متنوعة في هذا الشأن، انظر:
Schloss and Murray (2009); Trigg and Barrett (2014), Braddock (2018).

(2) وهناك حجج أخرى في تقويض المعتقد الديني أتى بها ماثيو برادوك Matthew Braddock (2016) وليز جودنيك Liz Goodnick (2016).

إبستمولوجيًا") أناقش حجتين في إبطال عقلانية المعتقدات الدينية. أما الأولى فتعوّل على نظريات في علم الدين الإدراكي للتشكيك في صدق المعتقدات الدينية؛ ذلك أن المعتقدات الدينية لما كانت نتاجًا للانتقاء الطبيعي، كما تقول نظريات علم الدين الإدراكي، كانت محل شك من حيث الأصل، مثلها مثل غيرها من المعتقدات الحاصلة بالتطور، بيد أن من هذه المعتقدات ما أمكن إزاله الشك عنه، والمعتقدات الدينية ليست منها، فتبقى على أصلها. وتزعم الحجة الثانية أن المعتقدات الدينية ما هي إلا نتيجة للخطأ في الإسناد كما تقرر بعض نظريات علم الدين الإدراكي، أي أن الناس يعزون خطأً ما هو خارق إلى ما هو طبيعي عادي وبذلك يتكوّن الاعتقاد الديني. وفي هذا الجزء أتناول هاتين الحجتين مدحضًا لهما ومبينًا بطلان ما يؤديان إليه من انتزاع العقلانية عن المعتقدات الدينية.

ثم أتناول في القسم الرابع ("وعنوانه علم الدين الإدراكي باعتباره ظهيرًا إبستمولوجيًا") الجانب الآخر من النقاش - أي الحجج المناصرة لعقلانية المعتقدات الدينية. وتذهب الحجة الأساسية إلى إثبات العقلانية للمعتقدات الدينية ومن ثم تقوية حالتها الإبتسمولوجية بالتعويل على نظريات علم الدين الإدراكي القائلة بالتكوّن الطبيعي للمعتقدات الدينية، إذ القول بتكوّن المعتقدات الدينية بالطبع والحدس يفضي إلى القول بعقلانيتها ابتداءً وأصالة. وأجادل في هذا القسم أن نظريات علم الدين الإدراكي إنما تقول بطبيعية بعض المعتقدات الدينية لا جميعها، وأن غالب ما يعتقده الناس في الخوارق الآن هو خارج عن تلك المعتقدات الحدسية. وعليه، لا تدعم نظريات علم الدين الإدراكي في الحقيقة جل معتقدات الخوارق السائدة في معظم الديانات الرئيسة اليوم.

علم الدين الإدراكي ونشأة الاعتقاد

تشتغل جميع الحجج التي أناقشها بآثار علم الدين الإدراكي الإبستمولوجية على المعتقدات الدينية من حيث الأفراد، وإن كان ذلك مما لا تتعلق به نظريات علم الدين الإدراكي تعلقًا مباشرًا، إذ هي تشتغل بالأساس بتعليل شيوع المعتقدات

(والأفكار والشعائر وما إلى ذلك) بين الناس. ومن هذا الباب، تعليل جَستن بارت Justin Barrett (2004) انتشار المعتقد الديني (تعليلًا جزئيًا) بعمليات آلة كشف الفاعلين مفرطة الحساسية[3] hypersensitive agency-detection device (HADD)، وهذه نظرية تقوم على بحث ستِوارت جَثري Stewart Guthrie (1993) وتذهب إلى أن الآلية الإدراكية التي يكشف بها الناس الفاعلين تسارع إلى إثبات الفاعلية ولو بأدنى إشارة عليها، ولأن آلة كشف الفاعلين مفرطة في الحساسية، فإن الناس ميالون لتكوين معتقدات في وجود الفاعلين حولهم بسهولة، كذلك تفضي بهم تلك الحساسية المفرطة إلى الاعتقاد بفاعلين غير مرئيين.

وإذا صحت نظرية بارت، فالعلة المتسببة في ميل الناس إلى تكوين معتقدات دينية هي عمليات آلة كشف الفاعلين .HADD وهكذا تعلل آلة كشف الفاعلين اعتقاد خلق كثير من الناس بالمعتقدات الدينية، ولا يصح ذلك بالضرورة تعليلًا لاعتقاد كل فرد ولو كان لآلة كشف الفاعلين أثر كبير في توليد حالة اكتشاف الفاعلية، إذ قد تؤثر عوامل سببية أخرى على تكوين معتقد الفرد، منها: أن يكون للإنسان دواعي إلى الشك في إسناده أو التصرف بمقتضى هذا الإسناد أو في الدرجة التي يتشارك بها هذا الإسناد مع غيره أو يتشابك مع أعمال الإنسان الثقافية. وبالمثل، قد يكون للإنسان أسباب كثيرة للاعتقاد الديني تتجاوز مجرد اكتشاف الفاعلية، كأن يعتقد مثلًا بناءً على اطلاعه على حجة فلسفية مقنعة أو لتلقيه شهادة بالمعتقد من قريب موثوق به. ففي هذه الحالات، لا يظهر أن صدور المعتقدات الدينية إنما كان لمجرد عمل آلة كشف الفاعلين.

ولا تأخذ الحجج التي أتفحصها هنا هذه التعقيدات في الاعتبار، بل هي حجج تقوّم أثر نظريات علم الدين الإدراكي في المؤمنين الذين اعتقدوا ما اعتقدوا بسبب العمليات المعزولة للآليات الإدراكية المتنوعة المذكورة في نظريات علم الدين الإدراكي، بصرف النظر عن العلل والأسباب الأخرى التي

(3) وفيما يلي سأكتفي بتعبير آلة كشف الفاعلين للاختصار. (المترجم)

قد تدعم هذه المعتقدات. ولما كانت الآليات الإدراكية التي تقول بها نظريات علم الدين الإدراكي تشرع في العمل غالبًا دون وعي صاحبها، غلب على الناس ذهولهم عن كيفية تكوين معتقداتهم الدينية. ولكن كم هي أعداد الناس الذين ينطبق عليهم ذلك؟ هذا محل بحث[4]. وباعتبار جميع ما سبق، يجب على أصحاب الحجج المثبتة والمبطلة أن ينتبهوا إلى أن الحالة الإبستمولوجية للمعتقدات الدينية قد تتأثر بأسباب أخرى مما يعدّ دليلًا بالنسبة إلى صاحب الاعتقاد. فإذا صحت الحجج المبطلة، وأثبت ضعف الحالة الإبستمولوجية للمعتقدات الدينية، فقد تنقلب تلك الحالة بالأسباب التي ذكرتها، وإذا صحت الحجج المثبتة، فيمكن أن تنقلب الحالة الإبستمولوجية إذا صحت حجج الإلحاد، أو لأسباب أخرى مبطلة. والغالب على من يعولون في حججهم على نظريات علم الدين الإدراكي أنهم لا يصرحون بذلك.

ومن الأمور التي تركت دون تعليل في نظريات علم الدين الإدراكي مما يتعلق باعتقاد الفرد أن ملكة كشف الفاعلين وإن عللت كيف تفضي الآليات الإدراكية إلى اكتشاف الفاعلين غير المرئيين، فهي لا تبيّن لماذا يعتقد الإنسان أن هذا الفاعل الذي لا يُرى هو "الله" أو "الإله" أو "الروح"، فتلك مفاهيم لا يتحقق استعمالها إلا بمدخلات ثقافية. ومن نظريات علم الدين الإدراكي ما يعلل اعتقاد الناس بالآلهة دون الأرواح (انظر مثلًا Barrett, 2012; Norenzayan, 2013; and Scott & Barrett، في هذا المجلد)، ولكنها لا تزال تتحدث عن مفهوم شديد التنوع لله، ولا يستبين قدر المدخلات الثقافية اللازمة لتكوين معتقدات معينة في الله أو الآلهة، ولا يتضح كذلك المقدار الذي تعمل به الآليات الإدراكية في تكوين تلك المعتقدات مستقلةً عن تلك المدخلات. وكلما زاد تعويل المعتقدات الدينية على الآليات الإدراكية وحدها في تكوينها، زادت قوة الحجج التي سأناقشها، إن صحت. وللاختصار الذي يقتضيه هذا الفصل،

---

(4) وقد بينت في موضع آخر أن نطاق حجج الإبطال نطاق كبير على الأرجح. انظر: Van Eyghen (2020).

سأسلم أن تكوين المعتقدات الدينية في عقل المؤمن يعتمد استقلالًا تقريبًا على آليات إدراكية.

علم الدين الإدراكي باعتباره خصمًا إبستمولوجيًا

يبحث كثير من المهتمين بمسألة اللوازم الإبستمولوجية لعلم الدين الإدراكي في إمكان إبطال هذه اللوازم للمعتقدات الدينية[5]، وهم في ذلك على مذاهب، فمنهم من يرى إمكان تقويض العقائد الدينية undermined، ومنهم من يرى إمكان البرهنة على وهن مستندها unwarrantedأو مقدماتها المنطقية unjustified، ومنهم من يرى إمكان سلب عقلانيتها not rational، ولكل حالة معناها المتميز، ولا يزال التعريف الدقيق لهذه الحالات محل نزاع شديد. ولما كان المقام لا يتسع لتناول كل ذلك، اقتصرت على تفحص مقتضيات علم الدين الإدراكي بالنسبة إلى عقلانية المعتقد الديني: أيفضي علم الدين الإدراكي إلى سلب عقلانية المعتقد الديني؟

وأستعمل مصطلح عقلاني وغير عقلاني بما يتفق مع استعمالهما في نظرية الاختيار العقلاني[6] rational choice theory. وبهذا الاعتبار، يُعد اعتقاد المرء عقلانيًا إذا غلب على ظنه بما لديه من أدلة صدقُ معتقده. وإذا اعتبر ذلك بالنسبة إلى علم الدين الإدراكي، فهل يبقى حكم المرء بالصدق على معتقداته الدينية بعد اطلاعه على نظريات علم الدين الإدراكي المتنوعة؟ ما هي التغيرات المحتملة على رأي الإنسان في معتقدات دينية إذا أضاف إلى قاعدة أدلته

---

(5) ولا يرى كل هؤلاء المؤلفين أن لنظريات علم الدين الإدراكي لوازم إبستمولوجية مبطلة للعقائد الدينية. وينبه على أن الحجج المبطلة أتت بعد عهد من الرد على حجج مماثلة. انظر، على سبيل المثال

Leech and Visala (2011b); Murray and Goldberg, (2009).

(6) لن أستخدم في هذا الفصل مصطلح لا منطقي irrationality وهو مصطلح يستعمل ليدل غالبًا على درجة أعظم من سلب العقلانية من مصطلح لاعقلاني. وعليه، فإن الحجج التي تستنج سلب المنطقية عن عقيدة دينية معينة هي أيضًا حجج لسلب العقلانية من باب أولى.

نظريات علم الدين الإدراكي؟ هل تجبره على التخلي عن معتقداته الدينية؟ هل تضيف شيئًا إلى أدلته؟ أم تبقى الأمور على حالها؟

سأتناول هذه الأسئلة من خلال مناقشة احتمالية أن تفضي نظريات علم الدين الإدراكي بالإنسان إلى هجر المعتقدات الدينية مع افتراض انتفاء الأسباب الأخرى المفضية إلى ترك هذه المعتقدات، وسأبدأ بالحجة الأشهر من هذا النوع.

الحجة الأولى: سلب العقلانية لأنها نتاج التطور

من الأسباب الشائعة للقول باقتضاء سلب نظريات علم الدين الإدراكي عقلانية المعتقدات الدينية ما تقرره تلك النظريات من أن ميل البشر إلى تكوين معتقدات دينية إنما أتى من التطور بواسطة الانتقاء الطبيعي[7]، ويصاغ الدليل كما يلي:

1. تقرر نظريات علم الدين الإدراكي أن الميول إلى تكوين معتقدات دينية تطورت بالانتقاء الطبيعي
2. المعتقدات الدينية الناتجة عن هذه الميول التي تطورت بالانتقاء الطبيعي ليست عقلانية ما لم ينضم إليها سبب يوجب موثوقية هذه المعتقدات.
3. لا توجد أسباب إضافية موجبة للحكم على هذه المعتقدات بالموثوقية
4. وعليه، المعتقدات الدينية لا عقلانية.

وكان جون ويلكنز John Wilkins وبول جريفيث Paul Griffiths (2013) قد أقاما حجة مشابهة بتفصيل أدق مما أعرضه هنا، وإن كان ما أعرضه فيه أصل حجتهم وحجج أخرى مماثلة وأقل بسطًا مما أعرضه. والآن أشرع في تحقيق مقدمات الدليل بتفصيل لأبين لماذا أرى أن الدليل المبني على هذه المقدمات لا ينتهض.

أما المقدمة الأولى فصحتها ظاهرة. إذ تزعم جميع نظريات علم الدين

(7) وممن طرح الحجج التطورية ليز جودنيك Liz Goodnick (2016) وجون ويلكنز وبول جريفيث (2013).

الإدراكي، مع اختلافيها في أمور كثيرة، أن الميول إلى تكوين المعتقدات الدينية تطورت بالانتقاء الطبيعي، واختلاف هذه النظريات فيما إذا كان المعتقد الديني قد تطور باعتباره تكيّفًا في نفس الأمر أو باعتباره منتجًا ثانويًا = لا يُحدث كبير أثر؛ فعلى كلا الوجهين، تكون القوة المحفزة إلى تطور المعتقدات الدينية هي البقاء وزيادة احتمالات التكاثر. بيد أن المعتقد الديني، على القول بتكيّفه في نفس الأمر، مفيد بذاته للبقاء والتكاثر، فالاعتقاد بعقاب الله أو الآلهة على سبيل المثال، كما تقول نظرية العقوبة الخارقة supernatural punishment theory لدومينيك جونسون (2015 Dominic Johnson، تطور لأنه رسّخ التعاون وجلب منافعه لحفظ الإنسان. وأما النظريات القائلة إن المعتقدات الدينية نتاجًا ثانويًا، وأنها تطورت بالعرض مع سمات تكيفية، فهي تؤول أيضًا إلى تعليل الميول إلى تكوين معتقدات دينية بالبقاء والتكاثر ومن ذلك مثلًا نظرية آلة كشف الفاعلية HADD لجستن بارت (2004)، وفيها أن المعتقدات الدينية تطورت عرضًا مع تطور الميول البشرية المفرطة في الكشف عن الفاعلية، وكان من نتيجة هذا الكشف المفرط عن الفاعلية اكتساب فرص أفضل للبقاء، وقد اقترن مع الكشف المفرط عن الفاعلية نشوء المعتقدات الدينية، فلا يحصل المرء على أحدهما إلا وهو حاصل على الآخر غالبًا. والحاصل أن آليات الانتقاء الطبيعي تعلل أيضًا كيفية تطور المنتجات الثانوية.

وأما المقدمة الثانية فهي تستنتج من كون الدافع إلى التطور بالانتقاء الطبيعي (في المقام الأول[8]) هو حفظ الحياة والتكاثر = اقتضاء الشك في الميول الناتجة عن التطور، فما تطورت تلك الميول الاعتقادية إلا لوظيفتها التكيفية، لا لإنتاجها معتقدات صادقة أو قريبة من الصدق. وإذا اعتبرنا نظرية جونسون مثلًا، فإن الاعتقاد بإله معاقب إنما أتى لما فيه من ترسيخ للتعاون، وإذا اعتبرنا نظرية بارت، فإن شيوع الأديان سببه فرط الحساسية في الكشف عن

(8) يرى كثير من علماء الأحياء أن يكون التطور بالانتقاء الطبيعي قد يكون مدفوعًا أيضًا بالانحراف الجيني أو الطفرة (Lynch, 2007).

الفاعلين وهو الأمر الذي أعان البشرية على حفظ النوع. وبالجملة، يلزم من كلا القولين أن الميول إلى تكوين معتقدات دينية لم تتطور لاكتساب معتقدات صادقة.

ولا تقتضي المقدمة الثانية سلب العقلانية عن كل من يعتقد معتقدات ناتجة عن هذه الميول المتطورة، ولا تقتضي كذلك أن جميع المعتقدات الناتجة عن تلك الميول كاذبة، فقد نشأت بالانتقاء الطبيعي أيضًا ميول كثيرة لأنواع أخرى من المعتقدات التي نعتقد بها اعتقادًا عقلانيًا. ومن ذلك ملكاتنا الإدراكية الحسية، المنتجة للمعتقدات الإدراكية الحسية، والتي كانت عرضة لضغوط تطورية، والقول إن جميع معتقدات الإدراك الحسي غير عقلانية أو كاذبة قول ساقط بلا ريب. ولهذا السبب، خففت المقدمة الثانية من حكمها لتترك الباب مفتوحًا أمام احتمال أن تكون المعتقدات من هذا النوع عقلانية إذا وجدت أسباب إضافية للاعتقاد بأن الميول التي أنتجت هذه المعتقدات موثوقة. فالمقدمة لا تقرر إلا أن المعتقدات الناتجة عن الميول المتطورة مشكوك فيها ابتداءً، وذلك لأن الطريقة التي حصّل بها البشر هذه المعتقدات (أي طريقة التطور بالانتقاء الطبيعي) لا تحركها دواعي الصدق والكذب بل دواعي الكفاءة التكيفية fitness.

وأنبه هنا إلى اعتماد الدليل على تصور طبيعاني للتطور، وهذا خلاف التصورات الدينية للتطور التي ترى أن التطور بالانتقاء الطبيعي يبتغي – أو يمكن أن يبتغي – الصدق، كما يجادل بعض الفلاسفة عن إمكان أن يكون الله هو واضع الشروط الأولية للتطور أو أن الله وجّه سير العملية التطورية، وإذا صح ذلك، فالله قادر على أن يجعل التطور مفضيًا إلى معتقدات صادقة، أو على الأقل إلى معتقدات أغلبها صادق، وذلك على الله يسير. وبحسب هذه التصورات الدينية، فإن حفظ الحياة والتكاثر يظلان علتين غائيتين مقصودين للتطور ولكنهما ليستا العلتين الوحيدتين، فالصدق أيضًا علة غائية مقصودة[9].

(9) انظر على سبيل المثال .Plantinga (2011).

ومع أن الرد باعتبار التصور الديني للتطور صحيح معتبر، فإنني لن أسلك هذا الطريق وسأعتبر التصور الطبيعاني للتطور.

ومما تتضمنه المقدمة الثانية أيضًا إمكان زوال الشك الأولي في المعتقدات الناشئة عن الميول المتطورة. فكما هو الشأن مع جميع الميول والآليات الإدراكية المشكوك فيها، فإن الاعتقاد بما ينتج عنها من معتقدات يُعدّ عقلانيًا إذا وجدت أدلة كافية تقضي بموثوقيتها. ويبين ويلكينز Wilkins وجريفيث Griffiths (2013) كيف تخرج المعتقدات الحسية perceptual beliefs عن دائرة الشك الأولي، فقد جادلا أن الأنظمة الإدراكية الحسية ما كانت لتتطور لإنتاج المعتقدات التي تنتجها لولا صدق هذه المعتقدات، فوجود معتقدات حسية كاذبة عن بيئة الإنسان قد تفضي إلى هلاكه، ولو أن التطور رسّخ في أسلافنا الاعتقاد بأن النمور خرفان وأن الماء صلب لهلك أسلافنا ولما تمكنوا من نقل أحماضهم النووية إلى الأجيال اللاحقة. ولأن التكيف يقتضي أن تكون المعتقدات الحسية صادقة - أو قريبة من الصدق - فإن للناس سببًا موجبًا للثقة في ميولهم الإدراكية الحسية، وعليه يكون الاعتقاد بالمعتقدات الإدراكية الحسية اعتقادًا عقلانيًا(10).

وأما المقدمة الثالثة فتقتضي بنفي وجود سبب يزول معه الشك الأولي عن تلك الميول. إذ يجادل ويلكنز وجريفيث (2013) أنه بحسب نظريات علم الدين الإدراكي، فإن صدق المعتقدات الدينية لن يحدث فرقًا في وظيفتها التكيفية. ولذلك، فإن السبب الذي قدماه للدفاع عن المعتقدات الحسية يمتنع تقديم مثله للمعتقدات الدينية، وهما مع ذلك لا يستبعدان إمكان البرهنة على المعتقدات الدينية باللاهوت الطبيعي، وإن لم يفصلا في بيان ذلك.

(10) وقد يُردّ بأن اعتقاد المعتقدات الإدراكية الحسية الصادقة ليس ضروريًا للنجاح التطوري. فها هي الحيوانات التي يُجادل أنها ليس لها أي شيء قريب من الحالات العقلية التي منها "المعتقدات" وهي تتصرف في بيئتها بنجاح. ولذلك يبدو أن "حالات ما قبل الاعتقاد pre-belief states"، كالحالات المؤثرة على الاعتقاد subdoxastic states أو حالات السلوك والعادات الشبيه بالاعتقاد aliefs، كافية ليتصرف الإنسان بنجاح في بيئته. وأشكر جَستن بارت على هذا الاقتراح.

وأسلم في ردي على المقدمة الثالثة بصحة التصور الطبيعاني للتطور بالانتقاء الطبيعي، هذا مع أن ويلكنز وجريفيث (2013) يذهبان إلى أن اللاهوت الطبيعي قد ينفي الشك عن الميول إلى تكوين المعتقدات الدينية، فإذا قنع المرء بالحجج الشهيرة كالحجة الكونية أو الغائية، فهو يعتقد بوجود الله اعتقادًا عقلانيًا[11]، ولكن عامة المؤمنين المتدينين لا يعرفون هذه الحجج، ولذلك فهي، وإن ثبت أنها مقنعة، لا ينتفع بها سوى نفر قليل من أهل الإيمان، زد على ذلك أنها قد لا تنتهض إلا لإثبات فئة قليلة من المعتقدات الدينية كالاعتقاد بوجود الله[12].

وأرى أن أفضل سبب يمكن أن ينضم إلى المعتقد الديني لانتزاع الشك عنه هو السبب البرجماتي العملي[13]. وهو السبب ذاته الذي لجأ إليه كل من ويلكنز وجريفيث (2013) في دفاعهما عن الميول الإدراكية الحسية المتطورة، إذ عولا على نفعها العملي، ولأجل ذلك عُدّت الميول الإدراكية الحسية المتطورة هاديًا آمينًا لمعرفة الواقع، وعُدّ الاعتقاد بما يخرج عنها من معتقدات اعتقادًا عقلانيًا دون الحاجة إلى أي أسباب أو أدلة أجنبية عنها. وليس للمعتقدات الدينية نفس هذا نوع من النفع العملي، ولكن من الناس من يرى لها نفعًا عمليًا روحانيًا، كويليام ألستون William Alston (1991، p. 251) الذي يرى أن الاعتقاد الديني قد يأتي بالمنافع الروحية، كتزكية القداسة والطمأنينة والسلام والفرح والثبات والحب. وقد ناقش ألستون القيمة الإبستمولوجية للمنافع الروحية في دفاعه عن مصداقية الأحوال الصوفية، ووازن بين الأحوال الصوفية والإدراكات الحسية ليستنتج أن أوجه التشابه بينهما كبيرة. ومن ذلك أن الدليل

---

(11) يجادل ويلكنز وجريفيث أيضًا أن المعتقدات العلمية يعتقد بها اعتقادًا عقلانيًا بما يقدمه العلماء من أدلة وأسباب. وهكذا يرون إمكان سلب الشكوك الأولية عن الميول المتطورة لتكوين المعتقدات بالأسباب الخارجية الإضافية الداعمة لتلك المعتقدات.

(12) وعلى نفس المنوال يمكن للمؤمن الذي اطلع على نظريات علم الدين الإدراكي أن يرد بمثل هذا الرد.

(13) تجد تفاصيل هذا الرد والرد عليه في Van Eyghen & Bennett, 2020.

على كل منهما من ذاته[14]. فأما كون الإدراك الحسي دليله معه فلأنه يمكّن البشر من تقدير الأحداث المستقبلية تقديرًا صحيحًا والسيطرة عليها، وهكذا الحال مع الأحوال الصوفية إلا أن كون دليلها معها ليس لأمر يتعلق بتقدير الأحداث والسيطرة عليها ولكن لمنافع أخرى ملاءمة لغاياتها. ومن غايات التصوف التزكية الروحية، فحدوث التزكية الروحية دليلًا ذاتيًا[15] لموثوقية الأحوال الصوفية. ويرى ألستون أن أفضل تعليل لهذه التزكية الروحية التابعة للأحوال الصوفية هو موثوقية العملية التي تتكون بها المعتقدات الدينية (Alston, 1991, pp. 173- 175).

وإذا كانت الثقة في ميول تكوين المعتقدات الدينية تقتضي وجود سبب موجب، كما يرى ويلكنز وجريفيث، فإن الدليل الذاتي قد يكون هو هذا السبب، وإذا ثبتت الثقة في هذه الميول، ثبتت العقلانية في المعتقدات التي تنتجها. وكما أن الدليل الذاتي لميولنا الإدراكية الحسية يقوم مقام السبب الموجب لسلب الشك الأولي الذي يحدثه التطور، ومن ثمَّ تُعد مخرجات هذه الميول (أي المعتقدات الإدراكية الحسية) عقلانية = فإن قدرتنا على التزكية الروحية تسوغ السعي لتحصيل الأحوال الصوفية والمعتقدات الدينية، وذلك يعني أن ثمرات التزكية الروحية هي أيضًا سبب موجب للثقة في ميول تكوين المعتقدات الدينية. إن التمتع بحياة طاهرة قدسية يتجاوز الوظيفة التطورية للمعتقدات الدينية التي تقترحها نظريات علم الدين الإدراكي، ويمد المؤمن بالسبب الإضافي الذي يحتاجه ليكون اعتقاده في المعتقدات الدينية اعتقادًا عقلانيًا.

---

(14) إن غاية ألستون الأولى هي الدفاع عن مصداقية الإدراكات الصوفية. ومع أنه يدعي أن كلاهما ذاتي الإثبات، فإنه لا يذهب إلى أن هذا هو سبب موثوقية الإدراك الحسي والإدراك الصوفي. بل يرى أن مصداقية الإدراك الحسي لا يمكن البرهنة عليها برهانًا حاسمًا بالدليل والحجة؛ ومع ذلك، لا يزال لنا الحق في الثقة بالإدراك الحسي. وبين الإدراك الصوفي والحسي تشابه بما يكفي لقياس الصوفي على الحسي والثقة به كذلك.

(15) المقصود بالدليل الذاتي هنا ما اتحد فيه الدليل والمدلول بحيث تصير دلالة الشيء في عينه. (المترجم)

فإذا قيل إن الدليل الذاتي- الذي هو المنافع الروحية- لا يحكم العقل بثبوته بداهةً كما يحكم بثبوت الدليل الذاتي للميول الإدراكية الحسية، بل ولا حتى قريبًا من ذلك. فالمعتقدات الحسية الكاذبة يتبين حالها فورًا إذا تصرف صاحبها بما تقتضيه في بيئته. فاعتقاد أن "الماء صلب" يتبين حاله فور لمس صاحبه الماء للمرة الأولى. وإن سلمنا أن المنافع الروحية أيضًا أداة فحص للمعتقدات الدينية، فتبين حالها أبعد ما يكون عن التبين الفوري، زد على ذلك أن الناس قد يعيشون حياتهم دون المنافع الروحية، ولا يمكنهم العيش دون التصرف في بيئتهم. إذا قيل ذلك أقول: إن الدليل الذاتي وإن كان أقل قوة من نظرائه فهو لا يزال دليلًا ذاتيًا، والمطالبة بنفس قوة الدليل الذاتي الذي للميول الإدراكية الحسية مطلب متعنت.

وبذلك تبطل المقدمة الثالثة، ولا تنتج الحجة مطلوبها، وبذلك يتبين بطلان كون علم الدين الإدراكي خصمًا إبستمولوجيًا للمعتقد الديني. والحجة (وأشباهها) وإن أمكن أن تلقي ببعض الشك الأولي حول المعتقدات التي تطورت لأسباب تتعلق بالكفاءة التكيفية، فإنها لا يمكن أن تلقي بالشك على الأسباب التطورية المنضمة للاعتقاد بالمعتقدات الدينية كالمنافع الروحية العظيمة التي تنتج عنها. ثم إن تفحّص هذه الأسباب المنضمة هو أمر خارج عن حدود ما يمكن أن توضحه نظريات علم الدين الإدراكي الحالية.

الحجة الثانية: ليست عقلانية لأنها نتاج خطأ في العزو

الدليل الثاني على سلب العقلانية أقرب للتفتيش في العلل القريبة[16] للمعتقدات الدينية، وهي أظهر من السابقة، وفيها يجادل أصحابها أن سبب ظهور المعتقدات الدينية -بحسب نظريات علم الدين الإدراكي -الخطأ في

---

(16) العلل القريبة للمعتقدات الدينية هي الآليات الإدراكية أو الميول التي أنتجتها. وهذه تختلف عن عللها البعيدة، أي الانتقاء الطبيعي والله (على قول أهل الإيمان). وللنظر في مناقشة التمييز، انظر: (Szocik and Van Eyghen 2021).

الإسناد[17]. ويمكن صياغتها كما يلي:

1. تقرر نظريات علم الدين الإدراكي أن المعتقدات الدينية نشأت عن خطأ في الإسناد
2. المعتقدات الناتجة عن خطأ في الإسناد ليست عقلانية
3. وعليه، فالمعتقدات الدينية ليست عقلانية

ومع وضوح الحجة، فإن مصطلح **الإسناد الخاطئ** misattribution يحتاج إلى بيان. وبيانه أن الخطأ في الإسناد يحدث عندما يخطئ الإنسان إدراك العالم أو الوقائع فيعتقد معتقدات كاذبة، ولعل هذا يتضح أكثر بمثال وهم اليد المطاطية، وهي حالة لإساءة الإسناد موثقة في كثير من الأبحاث، وتبين كيف يمكن إقناع الناس بسهولة أن يدًا مطاطيةً مزيفةً هي يدهم. ففي إحدى التجارب طُلب من المشاركين الجلوس وإبعاد أيديهم الحقيقية عن الأنظار، ثم وضعت اليد المطاطية في محيط أنظارهم، ثم لمس أحد القائمين على التجربة إحدى يدي المشارك الحقيقية واليد المطاطية المزيفة بنفس الطريقة. وبعد فترة قصيرة - وأحيانًا 10بعد ثوانٍ فقط - بدأ المشاركون يشعرون بأن اليد المطاطية المزيفة هي أيديهم (Ehrsson et al., 2005).

إن وهم اليد المطاطية هو مثال بيّن على الإسناد الخاطئ، إذ يعتقد الأشخاص خطأً أن اليد المطاطية هي أيديهم لأن عقولهم أخطأت التعرف على المدخلات الحسية، فتجدهم يسندون خطأً المدخلات الحسية لليد مزيفة إلى اليد الحقيقية، وبذلك يفضي الإسناد الخاطئ إلى اعتقاد كاذب، وهو "اعتقاد أن اليد المطاطية هي يدي". ولا يعني ذلك أن البشر يخطئون عادة أو غالبًا في التعرف على الأحاسيس الجسدية، ولا أن البشر عاجزون عن تكوين معتقدات صادقة عن أنفسهم. ولكن تُظهر التجربة أن الجهاز الإدراكي البشري قد يضل

(17) أخذ مصطلح "الخطأ في الإسناد" من لوك جالن (2017) Luke Galen الذي قدم حجة تشبه هذه الحجة. وقدم رُبرت نولا (2013، 2018) Robert Nola أيضًا حجة مماثلة وكذلك ستيفن لو (2018) Stephen Law.

الناس فينتج معتقدات كاذبة في حالات مشابهة لتلك الموجودة في التجربة.

فإذا أخذنا مثال اليد المطاطية في الاعتبار، فمن الظاهر أن المعتقدات لا تعدّ عقلانية إذا عرفنا أنها ناشئة عن خطأ في الإسناد. فإذا علم الإنسان أن جهازه الإدراكي معرض لإنتاج إدراكات كاذبة، كالظن بأن اليد المطاطية هي يده، فعليه ألا يحكم على المعتقدات التي كونها في أحوال مشابه لأحوال التجربة بالصدق. وهكذا يتقرر صحة ووضوح المقدمة الثانية: أن المعتقدات الناتجة عن خطأ في الإسناد ليست عقلانية.

وإنما الاعتراض على المقدمة الأولى التي يصعب إثباتها، إذ لا تذهب جل نظريات علم الدين الإدراكي صراحةً إلى القول إن المعتقدات الدينية تنتج عن خطأ في الإسناد. غاية ما هنالك أن كثيرًا منها يزعم أن المعتقدات الدينية نتجت عن عمليات لآليات إدراكية، وأن المعتقدات الدينية زودت أسلافنا بأفضلية تطورية. ومن أنصار نظريات علم الدين الإدراكي من يزعم أن الآليات الإدراكية انحرفت عن وظيفتها عندما أنتجت المعتقدات الدينية، ومن هؤلاء جَثري Guthrie الذي قال بذلك عند دفاعه عن نظرية تشبه نظرية آلة كشف الفاعلين لبارت، فجادل عن أن المعتقدات الدينية تنتج عن ميل إلى تشبيه ما ليس بإنسان بالإنسان anthropomorphize. ولقد كان من الضروري لأسلافنا أخذ الحيطة والحذر من الحيوانات المفترسة والحاقدين من البشر، فكان لابد من سرعة التعرف على الفاعلين في بيئتهم، وكان الأحوط لهم تحديد كثرة كثيرة من الفاعلين، لا قلة قليلة. ففي أسوأ الأحوال، يفضي التعرف على فاعلين كثر إلى إضاعة الجهد والوقت، أما التعرف على فاعل واحد، وهو عدد قليل جدًا، فقد يفضي إلى الهلاك الفوري، ولذلك فُضّل هذا الإحساس المفرط للكشف عن الفاعلين وما يشبه الفاعلين. وبسبب فرط الحساسية لإدراك الفاعلين يخطئ البشر بسهولة معتقدين أن الفاعلين في كل مكان بناءً على أدلة ضعيفة، كحفيف الأوراق أو الأشكال الغامضة الشبيهة بهيئة الفاعلين. ويرى جَثري أن هذا الميل قد يفضي بسهولة إلى الاعتقاد بالأرواح والآلهة، فالشعور بالفاعلية الذي يدركه البشر عند إثارة أنظمتهم الإدراكية بمدخلات غامضة قد تفضي بهم إلى الاعتقاد

بأن فاعلًا غير مرئي هو الذي تسبب في ذلك. والاعتقاد في الفاعلين غير المرئيين قد يتحول بيسر إلى الاعتقاد بالآلهة كما يرى جَثري (1993).

ويزعم جَثري (2002) صراحة أن المعتقدات الدينية تنتج عن "إيجابيات باطلة"[18]، وأن النظام الإدراكي البشري كثيرًا ما يخطئ في التعرف على مدخلات الفاعل، وهذا الخطأ هو ما ينشأ عنه الاعتقاد بوجود فاعلين غير مرئيين، والذي يفضي إلى الاعتقاد بالآلهة. والحاصل أن الخطأ في الإسناد هو أساس المعتقدات الدينية.

ومن منظري علم الدين الإدراكي من يقول بأقوال مقاربة لقول جَثري، ومن هؤلاء جراي Gray وويجنر Wegner (2010) اللذان يجادلان عن أن المعتقدات الدينية تنتج عن التصور البدهي الذي يتصور به الناس الأحوال الأخلاقية. فالناس يميزون حدسيًا بين الفاعلين الأخلاقيين moral agents والمتلقين الأخلاقيين moral patients عند وقوع الحوادث المهمة أخلاقيًا. أما الفاعلون الأخلاقيون فهم الذين يضرون أو ينفعون أخلاقيًا، وأما المتلقون الأخلاقيون فهم الذين يتضررون أو ينتفعون، وهذه القسمة صحيحة في معظم الأحوال الأخلاقية، وإنما تظهر المشكلات في الأحوال التي لا يتبين فيها الفاعل الأخلاقي، والكوارث الطبيعية خير مثال على ذلك. فالناس غالبًا يحكمون أحكامًا أخلاقية على الكوارث، ولكل كارثة تقريبًا متلقون أخلاقيون، أي متضررون دمرت منازلهم أو قضوا نحبهم، ولا يوجد مع ذلك فاعل أخلاقي ظاهر[19]. وفي هذه الحالة يميل البشر إلى البحث عن فاعل أخلاقي قادر

---

(18) انظر قوله مثلًا: "وفي التنقيب عن مثل هؤلاء الفاعلين، نقع في إيجابيات باطلة، فنعتقد أننا نرى فاعلين حيث لا وجود لهم" (Guthrie، 2002، p. 1، والخط الأسود الكبير مني).

(19) وقد نُسبت في السنوات الأخيرة بعض الكوارث الطبيعية إلى ظاهرة الاحتباس الحراري، مع إمكان إثبات أن البشر هم الفاعلون الأخلاقيون لهذه الكوارث بما يطلقون من كميات كبيرة من ثاني أكسيد الكربون في الغلاف الجوي. ومع ذلك، فإن مثل هذه الاعتبارات عادة لا تكون على بال أولئك الذين عانوا من كارثة طبيعية، ومن ثمّ لا تنصرف أذهان الناس ابتداءً إلى الأفعال البشرية.

يسندون إليه فعل هذه الأحداث العظيمة، أي أن البشر يستنتجون حدسيًا إلهًا مسؤولًا عما وقع. ومثل جَثري، يزعم جراي وويجنر، وإن لم يكن زعمهما بنفس صراحة جَثري، أن الناس - أو لنقل أنظمتهم الإدراكية - تقع في الخطأ عندما تسند الحوادث الأخلاقية العظيمة إلى الله[20].

وبعد أن استعرضنا الإثبات الذي قدمه بعض منظري علم الدين الإدراكي للمقدمة الأولى، بقي علينا الآن أن نبين فساده. فأقول أولًا: إن جَثري لم يقدم سببًا وجيهًا لإثبات أن المعتقدات الدينية تنتج عن خطأ في الإسناد. نعم، نسلم زعمه أن البشر يختلط عليهم الأمر في التعرف على الفاعلين، أما التسليم بزعمه الإضافي: أن الاعتقاد بالفاعلين غير المرئيين ناتج عن الخطأ في إسناد الفاعلية فدونه خرط القتاد. فإن البشر وإن كانوا يميلون إلى إحداث استنتاجات متسرعة بشأن الفاعلية، فإن الغالب من أمرهم أنهم إذا أخطؤوا سارعوا في إدراك أخطاءهم من قريب. فيتحققون من حدسهم ويتفحصون استنتاجهم، فإذا لم يجدوا فاعلًا حولهم، صححوا حدسهم الأولي وأبطلوا الاعتقاد بوجود الفاعل، وبذلك قال طائفة من علماء علم الدين الإدراكي البارزين. ومنهم باسكال بوير الذي يرى أن الناس يتجاوزون بسهولة المعتقدات الكاذبة الناتجة عن آلة كشف الفاعلين (Boyer, 2002)، وهكذا ذهب بارت أيضًا، وجادل بأن الناس لو لم يتمكنوا من مجاوزة حدسيات الفاعلية بسهولة لانقلبت آلة كشف الفاعلية من نعمة إلى نقمة تزيد من صعوبات البقاء. وذهب كذلك إلى أن كشف الفاعلين غير المرئيين لا يفضي إلى ظهور المعتقدات الدينية على الوجه الذي نعرفه، بل لابد من اعتبار العوامل الثقافية التي تساهم تكوين المعتقدات الدينية (Barrett, 2004, pp. 40- 41).

---

(20) قالا: "لقد عرضنا أدلة على أن الناس يؤمنون بالله... لأنهم محتاجون إلى إيجاد فاعل أخلاقي يعلل جوائحهم". وقالا أيضًا: "يبين البحث الذي عرض في هذه المقالة إلى أن الوصف الدقيق لله هو أنه " إله الفجوات الأخلاقية"، أي عقل خارق للطبيعة زُرع في تصورنا للعالم بسبب البنية الثنائية الأساسية للأخلاق" (Gray & Wegner, 2010, pp. 13-14، الخط الأسود السميك من صنعي).

وكذلك لم يوضح جراي ووينجر (2010) توضيحًا شافيًا كيف يفضي التصنيف الأخلاقي إلى الاعتقاد بالمعتقدات الدينية. فقصارى ما فعلاه أنهما أتوا بأدلة على أن المجتمعات المنكوبة - التي تعاني أكثر من غيرها - ينتشر فيها الاعتقاد بالله أكثر من غيرها، وليس في ذلك إثبات أن التصنيف الأخلاقي إلى فاعلين أخلاقيين ومتلقين أخلاقيين ينتج الاعتقاد الديني. بل قد يكون الأرجح أن تمضي السببية في الاتجاه المعاكس، فيؤمن الناس أولاً بإله قادر على إحداث الكوارث الطبيعية قبل أن يعللوا الوقائع الكبرى الأخلاقية بالفاعلية الإلهية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الناس لا يستنتجون وجود الله ليعللوا به حدوث الكوارث، لكنهم يستنتجون فاعلية الله وحسب أما اعتقاد الوجود فهو حاضر قبلًا.

وبغض النظر عن القوة التعليلية التي تقدمها نظرية الخطأ في الإسناد لتعليل كيفية تكوين المعتقد الديني، فهي لا تنفي إمكان حدوث المعتقدات الدينية عن إسناد صحيح. فمع أن الكشف عن الفاعلين قد يكون مفرط الحساسية ومن ثمّ يتطرق إليه الخطأ، فإن جَثري لم يبين كيف يفضي الخطأ في الإسناد إلى ظهور المعتقدات في الفاعلين غير المرئيين والآلهة. والمؤمنون في معظم الأديان يعتقدون أن الله أو غيره من الكائنات الخارقة قادرة على تجلية أنفسها للبشر، وكون ملكة الكشف عن الفاعلين الماديين شديدة الحساسية عند البشر لا يلزم عنه نفي إمكان تلقي البشر في بيئاتهم إشارات صحيحة من كائنات خارقة. ويلزم جَثري لإثبات أن المعتقدات الدينية ناتجة عن خطأ في الإسناد، أن يثبت أن المدخلات الحسية المفضية إلى المعتقدات الدينية هي في حقيقة أمرها طبيعية، لا من فعل إله ولا روح، وهذا ما لم يفعله. وما قدم جَثري من تفاصيل عن المدخلات التي تثير آلة كشف الفاعلين إلا قليل، ولا تنهض حجة الخطأ في الإسناد إلا بالبرهان على نفي أي أصل غير طبيعي للمدخلات الحسية. ولكن جَثري أخذ إنكار وجود الله مسلمةً وبنى عليها أن كل إسناد للآلهة إسناد باطل.

وهكذا الحال مع نظرية جراي ودانييل ويجنر (2010)، إذ لم يبرهنا على نفي إمكان استدلال الناس استدلالًا صحيحًا أن الفعل الإلهي هو علة الوقائع

الكبرى الأخلاقية. والبحث عن الفاعلين الأخلاقيين أمر معقول في أحوال كثيرة، ففي كثير من الوقائع الكبرى الأخلاقية، إن لم يكن معظمها، يكون المتسبب في حصول النفع أو الضر الأخلاقي فاعل أو أكثر. ولكي يصح القول بأن التصنيف الأخلاقي قد انحرف في واقعة معينة، فلابد من البرهان على نفي وجود فاعل أخلاقي في الواقعة أو برهان على أن الله ليس هو المتسبب في الواقعة، وإن لم يمكن البرهان فلا أقل من الرجحان. ونحن نرى في الأديان من يؤمن أن الله هو علة وقوع الكوارث الطبيعية[21]، وكذلك ينسب إلى الله غالبًا الوقائع التي تعدّ نافعة أخلاقيًا كنجاة إنسان من هلاك أو رزق بولد. ولم تبرهن نظرية جراي وويجنر على بطلان نسبة هذه الوقائع إلى الفاعلية الإلهية. ويبدو أنهما سلّما مثل جَثري بعدم الفاعل الأخلاقي النهائي، ومن ثمّ استنتجوا أن نسبة الوقائع إلى الفاعل الأخلاقي باطلة.

وأخيرًا أنبه إلى سمة متأصلة في نظريات علم الدين الإدراكي والنظريات العلمية في الجملة. وهي أن النظريات العلمية تستبعد التعويل على الكائنات الخارقة عند تعليلها الظواهر، وذلك يُعرف بالطبيعانية المنهجية methodological naturalism، وهو المبدأ القائل بوجوب خلو النظريات العلمية من الإشارة إلى كيانات غير طبيعية عند تعليل الظواهر. وتطبيق ذلك على علم الدين الإدراكي يقتضي خلو نظرياته من التعويل على أي شيء خارق للطبيعة عند تعليل كيفية ظهور المعتقدات الدينية (انظر Visala، في هذا المجلد). وإذا كان تعليل المعتقدات الدينية لا يمكن أن يتعلق بأي شيء خارق، فلا يمكن للنظريات إذن أن تشتغل بالمدخلات الخارقة للطبيعة، وعليه يكون تعليل الإيمان بالخطأ في الإسناد مصادرة على المطلوب.

إن مبدأ الطبيعانية المنهجية يبين لنا لماذا يدعي بعض منظري علم الدين

(21) يتوقف كثير من المسيحيين المعاصرين في عزو الكوارث الطبيعية مباشرة إلى فعل الله. ومع ذلك، توجد عبارات في الكتاب المقدس تنسب حدوث الكوارث إلى الله صراحة، وأشهرها الطوفان العظيم في سفر التكوين 6-9.

الإدراكي أن المعتقدات الدينية تنتج عن الإسناد الخاطئ. والمبدأ نفسه يقتضي الشك في ادعاءات الإسناد الخاطئ الحالية، ولكنه لا يقتضي أنها مستحيلة كما لا يقتضي أن جميع ادعاءات الإسناد الخاطئ يلزم عنها الإلحاد. فإذا خرجت دراسات توضح على سبيل المثال كيف يسند الناس الفاعلية الخارقة إلى الفاعلية الطبيعية (كالإنسان أو الحيوان) في ظروف بيئية سليمة، فإن مثل هذه التوضيحات ستكون دليلًا للقول إن الإسناد الخاطئ قد يتولد عنه بعض المعتقدات الدينية[22]، ولا يحتاج قائل هذا القول حينئذ إلى التحقق الصريح من أن المعتقدات الدينية ليست ناتجة عن مدخلات خارقة (هذا إذا أمكن وقوع مثل هذا التحقق أصلًا)، فإذا تمكنت الدراسات من توثيق أمثلة كافية لأناس ولّدوا معتقدات دينية بعيد خطئهم في تمييز المدخلات الطبيعية، فسيكون لدينا دليل قوي للمقدمة الأولى. والحال أن هذا لم يحدث ومن ثمّ تبطل حجة الإسناد الخاطئ.

ومن الردود على حجة الإسناد الخاطئ أن نقول إن الله أوجد المعتقد الديني بواسطة. ولقائل هذا القول أن يسلم بأن الميول إلى تكوين المعتقدات الدينية تنتج معتقدات دينية إذا حفزت بمدخلات حسية طبيعية، وأن الله قد هيئ كل شيء ليكون الأمر على ما هو عليه. فمن الممكن أن يسوق الله التطور ليحدث بشرًا ذوي ميول لتكوين المعتقدات الدينية بحيث يغلب عليها إنتاج المعتقدات الدينية إذا حفّزت بالمدخلات الحسية الطبيعية.

ويرى ديفيد ليش David Leech وأكو فيسالا Aku Visala (2011a) أن هذا الرد يصور الله في صورة **الإله المخادع** deus deceptor، فالله على هذا القول هو

---

(22) وقد أجرى بعض العلماء محاولات عديدة لاختبار نظريات جَثري والنظريات المشابهة، ولم تدعم معظم النتائج الادعاء بأن المعتقد الديني يتولد بعد الخطأ في التعرف على المدخلات الطبيعية. وانظر Van Leeuwen & van Elk (2018، قسم 3.2) لقراءة ملخص لهذه الدراسات. ومع ذلك، فإن محل البحث الأساسي لهذه الدراسات كان اختبار تفاوت آلة كشف الفاعلية مفرطة الحساسية بتفاوت الالتزام الديني (وهو الأمر الذي لم يتوقعه جَثري ولا بارت)، لا اختبار كون الخطأ في إسناد المدخلات الطبيعية علة للمعتقد الديني.

العلة النهائية لنشأة المعتقدات الدينية، لا العلة القريبة والسبب المباشر، وهو مع ذلك يبدو للناس من الناحية الظاهراتية العلة الأولى والسبب المباشر، إذ يعتقد الناس بما لديهم من آلة كشف الفاعلين، أنهم يشهدون فاعلية الله. ولكن إذا كان هذا الاعتقاد ناتجًا عن إسناد خاطئ، فإنهم في حقيقة الأمر لا يشهدون فاعلية الله، وعليه يصح القول إن الميول إلى تكوين المعتقدات الدينية تنتج إسنادات خاطئة، وتظل المعتقدات التي تنتج عنها مشكوك فيها.

علم الدين الإدراكي باعتباره صديقًا إبستمولوجيًا

ومن العلماء من يذهب مذهبًا معاكسًا فيجادلون أن نظريات علم الدين الإدراكي تفضي إلى القول بعقلانية الاعتقاد الديني ابتداءً[23]. فهي تثبت أن المعتقدات الدينية تنشأ طبيعيًا عند انتفاء الموانع، وعليه يكون الاعتقاد بها اعتقادًا عقلانيًا. وتمضي مقدمات الدليل على النحو التالي:

1. تثبت نظريات علم الدين الإدراكي أن المعتقدات الدينية تتكون طبيعيًا.
2. اعتقاد المعتقدات التي تتكون طبيعيًا اعتقاد عقلاني ابتداءً.
3. وعليه، يكون اعتقاد المعتقدات الدينية اعتقاد عقلاني ابتداءً.

وهذه حجة واضحة، بيد أن مقدماتها لا يُسلّم لها. وقبل أن أشرع في مناقشتها، أرى من الضروري الكلام على معنى النتيجة. فالحجة لا تستنتج أن اعتقاد الناس بالمعتقدات الدينية اعتقاد عقلاني، بل تروم إلي ما هو أقل من ذلك، وهو أن الأصل فيه العقلانية. وأنا أستعمل هنا مصطلح "ابتداءً" بمعنى أن الاعتقاد "برئ حتى تثبت إدانته" تبعًا لبارت وكلارك (2010)، فإذا وُجد الدليل المعارض ثبتت "إدانة" الاعتقاد، وبذلك يكون عبء الإثبات على عاتق المبطل؛ أن يجد الدليل المعارض، والدليل المعارض لأي اعتقاد هو تقريبًا

---

(23) وممن دافع عن حجج من هذا النوع كيلي كلارك وجستن بارت (2010) وبارت وإيان تشيرش (2013).

دليل يفضي إما إلى إبطال الاعتقاد، أو إلى جعل صدقه مرجوحًا[24]. والحاصل أنه حتى لو صحت المقدمة الأولى والثانية، فلن يلزم عن ذلك عقلانية الاعتقاد لجميع المعتقدات الدينية ضرورةً، إذ من الوارد أن يكون لحامل الاعتقاد دليل معارض[25]، وحينئذ يكون اعتقاده الديني غير عقلاني.

تنص المقدمة الأولى على أن المعتقدات الدينية تتكون طبيعيًا كما تقول نظريات علم الدين الإدراكي[26]. وليس المقصود بمصطلح "طبيعي" في قولنا: المعتقدات الطبيعية، ما هو مقابل للخارق، وهو المعنى الذي أشرت إليه في القسم السابق، "علم الدين الإدراكي باعتباره خصمًا"، ولكن المقصود بالمعتقدات الطبيعية المعتقدات التي يكوّنها العقل البشري سليقة وفقًا لتكوينه وبنيته[27]، وأما المعتقدات غير الطبيعية فهي أصعب في تكوينها وتتطلب تعليمًا صناعيًا. ويجادل كثير من منظري علم الدين الإدراكي أن بعض المعتقدات الدينية تتكون دون الحاجة إلى تعليم؛ ذلك أن العقول البشرية تعمل بطريقة تجعل تكوين هذه المعتقدات الدينية لينًا سهلًا. ومن أقوالهم في ذلك أنه بحسب نظرية آلة كشف الفاعلين التي ذكرناها آنفًا يؤمن الناس بالفاعلين غير المرئيين لسهولة استثارة آلات كشف الفاعلية، ومع أن المعتقدات التي ينتجها هذه الآلة الإدراكية يمكن تكوينها أيضًا بالتعليم، فإنها ظهرت أولًا من غير تعليم.

وأما المقدمة الثانية فتتوافق مع مذهب مؤثر في الإبستمولوجيا المعاصرة[28]، يقول: إن معظم ملكات تكوين المعتقدات البشرية موثوقة،

---

(24) ويسمى النوع الأول من المعارضة غالبا معارضة النقض rebutting، والثاني معارضة الإضعاف undercutting. وكان جون بولوك أول من ميز بينهما (1986).

(25) ومن ذلك مثلًا حجة الشر أو الاحتجاب الإلهي (انظر1979 ,Schellenberg, 2006; Rowe) فإذا صحت هذه الحجج عدت أدلة معارضة. ولا يتسع المقام هنا لتناول لبسط هذه الحجج.

(26) ولا تقول تلك نظريات بجريان ذلك على جميع المعتقدات التي تُعدّ دينية. فبعض العلماء، مثل بارت (2012)، يجادل صراحة أن الاعتقاد بالمفهوم الثالوثي لله ليس طبيعيًا.

(27) انظر Visala and Barrett (2019), McCauley (2011).

(28) وللاطلاع على أشهر تقريرات هذا المذهب، انظر: ريد (1872) وبلانتينجا (1993) وهويمر، (2007) وهي تقريرات تتباين قليلًا فيما بينها. إذ يرى مايكل هويمر أن تسويغ

ويحاجّ أنصار هذا المذهب أحيانًا بأن إنكار المعتقدات التي تتكون طبيعيًا وعدم التعويل عليها يلزم عنه سلب العقلانية عن اعتقاد معظم الناس بالمعتقدات الأخلاقية ومعتقدات الحس المشترك، كالاعتقاد بأن للآخرين عقول والاعتقاد بوجود العالم الخارجي. ولأن المقام لا يتسع للتقويم التام للمقدمة الثانية فسأسلم بصحتها دون الأولى. نعم، سلّمنا أن نظريات علم الدين الإدراكي تبرهن على أن بعض المعتقدات تنشأ طبيعيًا، لكن هذه المعتقدات ليست هي المعتقدات الدينية التي يعتقدها عامة المؤمنين المعاصرين، فالاعتقاد الطبيعي الذي تتحدث عنه نظريات علم الدين الإدراكي هو الاعتقاد بالآلهة أو الأرواح بالمفهوم القائم على التشبيه والتجسيم anthropomorphic، لا الاعتقاد بالإله المتجاوز المتعال، ناهيك عن الإيمان بالله الثالوث، فلا تكتسب مثل هذه المعتقدات إلا بالتعلم أو التنشئة الاجتماعية، ولذا فهي غير طبيعية.

وقد قدم جَنَثن جونج Jonathan Jong وكريستوفر كافانو Christopher Kavanaugh وأكو فيسالا Aku Visala اعتراضًا مشابهًا، مبينين أن ما تتحدث عنه نظريات علم الدين الإدراكي من معتقدات بعيد عن الاعتقاد التأليهي الكلاسيكي classical theism (Jong et al., 2015, p. 253)، وأن الآلهة في معظم نظريات علم الدين الإدراكي هي أشياء كائنة في العالم. وتذهب معظم النظريات أيضًا إلى أن الناس يؤمنون طبيعيًا بالكائنات الخارقة التي تعيش في النطاق الزماني المكاني والمحدودة بحدودهما. وليس لدى نظريات علم الدين الإدراكي ما تقوله عن الاعتقاد بالله بمفهوم النزعة التأليهية الكلاسيكية، أي الإله المنزه عن الزمان والمكان، خالق العالم ومدبر أمره، لا جزءًا منه (Jong et al., 2015)[29].

المعتقدات يرتكز على كيفية ظهور الأشياء أو ظهورها للإنسان الذي يؤمن بها. وأما توَمَس ريد فيدافع عن صحة الأحكام الحس المشترك. وأما ألفين بلانتينجا Alvin Plantinga فيرى أن المعتقدات الناتجة عن جهاز سليم يعمل وفقًا لما خطط له وفي بيئته المناسبة = سائغة. وتتفق هذه الآراء الثلاثة على أن الحالة الإبستمولوجية لكثير من المعتقدات التي تكونت طبيعيًا حالة حسنة جيدة.

(29) جادلت ديبورا كلمن Deborah Keleme وكارا دياني Cara DiYann (2005) أن الإيمان

ومن أوجه عدم التطابق بين النزعة التأليهية والمعتقدات الطبيعية التي تقول بها نظريات علم الدين الإدراكي التجسيم anthropomorphism. إذ يرى كثير من منظري علم الدين الإدراكي أن البشر يعتقدون طبيعيًا بكائنات خارقة تشبه البشر من أوجه كثيرة، مثل كونهم محدودين كالبشر، أما مفهوم الله الثالوث فلا يخضع للحدود التي يخضع إليها البشر، كما أنه مغاير تمامًا عن البشر، وهكذا الحال في التصور اليهودي والإسلامي لله.

وخلص جونج Jong وزملاؤه (2015) إلى أن أقصى غايات نظريات علم الدين الإدراكي البرهنة على أن الاعتقاد الديني الفاسد هو الذي ينشأ طبيعيًا. ومع ذلك، فإن هذه المناقضة على المقدمة الأولى ضعيفة، فللمدعي أن يجادل بأن تفاصيل الاعتقاد في صفات الله لا تتكوّن طبيعيًا، ولكن الاعتقاد المبهم بوجود كائنات خارقة أو وجود عالم خارق هو الذي ينشأ طبيعيًا. ويمكن صياغة الحجة كما يلي:

1. يتكون الاعتقاد في الآلهة المجسمة الكائنة في الزمان طبيعيًا.
2. الأصل في المعتقدات التي تتكون طبيعيًا أنها عقلانية.
3. وعليه، فإن الاعتقاد بآلهة مجسمة كائنة في الزمان اعتقاد عقلاني ابتداءً.
4. إذا كان الاعتقاد بوجود كائنات خارقة مجسمة وكائنة في الزمان اعتقاد عقلاني ابتداءً، فإن الاعتقاد بوجود كائن خارق اعتقاد عقلاني ابتداءً أيضًا.
5. وعليه، فإن الاعتقاد بوجود كائن خارق اعتقاد عقلاني ابتداءً.

الشاهد هنا أن الاعتقاد في كائنات خارقة مجسمة توجد في الزمان يتضمن منطقياً الاعتقاد الأعم، وهو الاعتقاد بوجود كائن خارق واحد على الأقل[30]. ولا يصح العكس، وإثبات العكس لا يفيد نقاشنا هنا.

بالخالق يحدث طبيعيًا. وأظهرتا بالتجارب أن الأطفال الصغار يميلون إلى رؤية الغائية في الطبيعة، وهذا الميل يرسخ الإيمان بالخالق.

(30) ويتضمن كذلك القول بوجود العالم الغيبي الخارق للطبيعة، وللاختصار سأقتصر هنا على القول بوجود كائن خارق.

ولا تثبت هذه الحجة المنقحة أن العقلانية هي الأصل في الاعتقاد التأليهي الكلاسيكي. وإذا تفحصنا ما يقوله أرباب دليل طبيعية المعتقد الديني، فإننا نرى أنهم لا يستنتجون أن نظريات علم الدين الإدراكي تدعم الاعتقاد التأليهي الكلاسيكي بالمفهوم الذي حدده جونج وزملاؤه (2015). فها هما كلارك وبارت (2010) يجادلان أن عمليات الآليات الإدراكية التي تقول بها نظريات علم الدين الإدراكي تشبه عمليات **الحس الإلهي** sensus divinitatis. والحس الإلهي يُعرف عادة على أنه آلية إدراكية تنتج معتقدات مبهمة في الخوارق، أي إدراك غامض بالحضور الإلهي[31]. والاعتقاد التأليهي مرتبة أعلى بكثير من ذلك المعنى المبهم الذي يجادل عنه كلارك وبارت.

وإذا كانت نظريات علم الدين الإدراكي تدعم عقلانية الاعتقاد بوجود كائن خارق - كما يجادل معظم المدافعين عن طبيعية المعتقد الديني- فإنها تقدم أيضًا دعمًا ما لمعتقدات دينية أهم، كالاعتقاد بالله الثالوث[32]. ولكن لا يتضح كم هو مقدار الدعم الذي تتلقاه المعتقدات الدينية المفصلة.

ومع أن رد أنصار طبيعية المعتقد الديني قد يصلح لإبطال مناقضة جونج وزملائه (2015)، فإنه لا يخلو من إشكال. وما أراه أن نظريات علم الدين الإدراكي إنما تدعم عقلانية عدد محدود من المعتقدات الدينية. فكما بين جونج وزملاؤه مصيبين، أن معظم نظريات علم الدين الإدراكي تثبت أن الناس يعتقدون طبيعيًا بالكائنات الخارقة المتصفة بالتجسيم والكائنة في العالم الزماني

---

(31) ومع ذلك، يشير كلارك وبارت (2010، p. 176) إلى ألفين بلانتينجا الذي يسوق الحجة على أن الحس الإلهي ينتج الاعتقاد بالله بحسب المفهوم المشترك في الأديان الإبراهيمية.

(32) فإذا كان الاعتقاد العام بمنزلة الجنس وكان الاعتقاد الخاص بمنزلة النوع، والجنس جزء للنوع، فإن النوع قد يناله نصيب مما يتلقاه جنسه من دعم ولكن ذلك غير لازم " فإنه ليس أن يكون ما يعرض للجنس يعرض لا محالة للنوع" كما يقول ابن سينا. وكذلك يقول الجرجاني "فإن الموصوف إذا كان جزءًا من الشيء لا يلزم أن يكون صفته جزءًا منه" فإذا كان الاعتقاد العام الذي هو الاعتقاد بوجود الخارق جزء من الاعتقاد الخاص الذي هو الاعتقاد بالكائن الخارق الثالوث مثلا، وكان الاعتقاد العام متصفا بالعقلانية فلا يلزم اتصاف الخاص كذلك بالعقلانية. (المترجم)

المكاني والمحدودة به. فإذا كان هذا الاعتقاد طبيعيًا، فإنه يدعم للوهلة الأولى الاعتقاد بوجود شيء خارق، ولا يدعم المعتقدات التي تتناقض مع الاعتقاد الطبيعي. وعليه، فهو لا يسبغ العقلانية على الاعتقاد بالكائنات الخارقة المنزهة عن الجسمية والزمان والمكان وقيودهما. ومع أنك تجد في معظم الأديان اعتقاد كثير من أهلها بكائنات خارقة كائنة في حدود العالم الزماني المكاني، كالملائكة والشياطين، فإنهم يعتقدون مع ذلك عادةً بوجود كائن خارق واحد على الأقل منزه عن الجسمية أو يوجد خارج العالم الزماني المكاني، وهذا اعتقاد لا تدعمه نظريات علم الدين الإدراكي، بل ويتناقض على نحو مباشر مع المعتقدات التي تتكوّن طبيعيًا.

ولو أن نظريات علم الدين الإدراكي اقتصرت على إثبات أن الاعتقاد بالكائنات الخارقة يتكون طبيعيًا وسكتت عن الصفات الإضافية لتلك الكائنات الخارقة لكان من الممكن تقديم حجة طبيعية ناجحة. فلو أنها أثبتت أن البشر يشكلون طبيعيًا معتقدات دينية بإطلاق؛ لا بشرط الاتصاف بالتجسيم أو الارتباط بالزمان المكان، لأمكن لحجة طبيعية المعتقدات الدينية أن تدعم الإيمان التأليهي. ولكن لا تزال معظم نظريات علم الدين الإدراكي حتى الآن تشير إلى أن البشر يتصورون طبيعيًا كائنات خارقة على نحو مجسم ومحدود[33]. وقد تأتي الأبحاث المستقبلية بأمور أخرى، ولكن باعتبار النظريات الحالية لعلم الدين

(33) يمكن للمرء أن يجادل بأن نظريات التكيف مثل نظرية الآلهة الكبيرة (Norenzayan, 2013) تسكت في الغالب عن تحديد تفاصيل المعتقدات الدينية. فهي تذهب إلى أن الإيمان بوجود كائن خارق قادر ومهتم أخلاقيًا أعطى جماعات معينة أفضلية بما هيّأ من تعاون واسع النطاق. ولا يشترط التكيف بهذه الطريقة أن يتضمن المعتقد الديني تفاصيل حول التجسيم. ومع ذلك، فإن نظريات التكيف تعمد في المقام الأول إلى بيان سبب استمرار المعتقد الديني وتداوله. فهي لا تتناول أساسًا العلل القريبة للمعتقدات الدينية كالآليات الإدراكية والتحيزات. وقد ذكر أربعة مدافعين بارزين عن نظرية الآلهة الكبيرة بوضوح أن نظريتهم التكيفية تتوافق جيدًا مع التعليلات الإدراكية الأخرى كالعلل القريبة المباشرة للمعتقدات الدينية. ولذلك يبدو أن المدافعين عن نظريات التكيف مثل نظرية الآلهة الكبيرة سيجادلون أيضًا أن المعتقدات الدينية التجسيمية تحصل طبيعيًا.

الإدراكي، فإن غاية حجة طبيعية المعتقد الديني دعم المعتقدات الدينية المجسّمة، لا الإيمان التأليهي أو الإيمان بإله لا يشبه البشر.

والحاصل أنه وإن أمكن إثبات أن بعض المعتقدات الدينية تتشكّل طبيعيًا، فإن هذه المعتقدات الطبيعية تتعارض مع الاعتقاد بالله المتجاوز المتعالي المنزه عن التجسيم والتشبيه الذي لا يحده زمان ولا مكان. وعليه فإن المقدمة الأولى وإن صحت باعتبار بعض المعتقدات الدينية، فهي منقوضة بالنسبة إلى الإيمان التأليهي أي الاعتقاد الديني السائد عند المسيحيين واليهود والمسلمين، ومن ثمّ لا يمكن للحجة أن تدعم عقلانية معظم المعتقدات المعاصرة التي يستمسك بها الناس.

الخاتمـــة

قدمت في هذا الفصل ثلاث حجج مبنية على نظريات علم الدين الإدراكي، وجادلت أن هذه الحجج واهية. وإن انتقاض هذه الحجج الثلاث يدل على أن نظريات علم الدين الإدراكي محايدة فيما يتعلق بالوضع الإبستمولوجي للمعتقد الديني.

وقد استندت في نقاشي هذه الحجج على الوضع الحالي لعلم الدين الإدراكي، ومن الوارد ألا تحدث نظريات علم الدين الإدراكي الجديدة فرقًا إلا في الحجتين الثانية والثالثة[34]. إذ جادلت أن أثر الضغوط التطورية في نشأة المعتقدات الدينية ليس دليلًا على سوء الحالة الإبستمولوجية، وعليه فإن نظريات علم الدين الإدراكي المستقبلية التي تؤيد القول بالطبيعة المتطورة للمعتقد الديني لن تقوض عقلانية المعتقد الديني أيضًا. ويمكن لهذه النظريات المستقبلية أن

(34) ومن هذا يتبين أني لا أتفق مع فكرة أن نظريات علم الدين الإدراكي لا يمكنها أن تحدث فرقًا في حجج إبطال المعتقدات الدينية (انظر Launonen, 2021). فالسؤال عن صحة كون المعتقدات الدينية ناتجة عن إسناد خاطئ أو صحة كونها طبيعية هو سؤال تجريبي يمكن الإجابة عليه من بنظريات علم الدين الإدراكي.

تقدم حجة أقوى على أن المعتقد الديني في حقيقة أمره خطأ في الإسناد، ولا يمكن ذلك إلا بتقديم حجة أقوى على أن المعتقد الديني يقوم على مدخلات حسية طبيعية. وقد تظهر النظريات المستقبلية أيضًا أن المعتقدات الدينية التي تتكون طبيعيًا لا تتعارض مع المعتقدات الدينية السائدة في الأديان الكبرى (المسيحية والإسلام واليهودية).

وبحسب ما هو متاح لي حاليًا، لا يمكنني إلا القول بحياد نظريات علم الدين الإدراكي من الناحية الإبستمولوجية. وقد يتغير الأمر في المستقبل بما تأتي به النظريات، وهو الأمر الذي لا يمكن تحديده حاليًا.

أسئلة لمزيد من البحث

1. كيف يمكن للنظريات أن تثبت أن الاعتقاد بالمعتقد الديني لا يقع (غالبًا) على نحو عقلاني؟
2. كيف يمكن للنظريات أن تثبت أن الاعتقاد بالمعتقد الديني يقع (غالبًا) على نحو عقلاني؟
3. ما تأثير القول بأسبقية الإلحاد أو الإيمان على الحجج المثبتة والمبطلة للمعتقد الديني؟

المراجع

Alston, W.. P. (1991). *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Ithaca NY: Cornell University Press.

Barrett, J. L. (2004). *Why would anyone believe in God?* Cognitive Science of Religion Series. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Barrett, J. L. (2012). Towards a cognitive science of Christianity. In J. B. Stump & A. G. Padgett (Eds.), *The Blackwell companion to science and Christianity*, p. 319-334. Oxford: Blackwell.

Barrett, J. L., & Church, I. M. (2013). Should CSR give atheists epistemic assurance? On beer-goggles, BFFs, and skepticism regarding religious belief. *The Monist*, *96*, 311-324.

Boyer, P. (2002). *Religion explained: The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*. London: Vintage.

Braddock, Matthew. 2016. Debunking Arguments and the Cognitive Science of Religion. *Theology and Science* 14: 268- 87.

Braddock, M. (2018). An evidential argument for theism from the cognitive science of religion. In H. Van Eyghen, R. Peels, & G. Van den Brink (Eds.), *New developments in cognitive science of religion: The rationality of religious belief*, pp. 171-198. Dordrecht: Springer.

Clark, K. J., & Barrett, J. L. (2010). Reformed epistemology and the cognitive science of reli*Faith and Philosophy*, *27*(2), 174-189.

Ehrsson, H. H., Holmes, N. P., & Passingham, R. E. (2005). Touching a rubber hand: Feeling of body ownership is associated with activity in multisensory brain areas. *Journal of Neuroscience: The Official Journal of the Society for Neuroscience*, *25*(45), 10564- 10573. https:// doi.org/ 10.1523/ JNEUROSCI.0800- 05.2005

Galen, L. (2017). Overlapping mental magisteria: Implications of experimental psychology for a theory of religious belief as misattribution. *Method & Theory in the Study of Religion*, *29*, 221- 267.

Gervais, W., Willard, A. K., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2011). The cultural transmission of faith: Why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief. *Religion*, *41*, 389- 410.

Goodnick, L. (2016). A de jure criticism of theism. *Open Theology*, *2*(1), 23-33.

Gray, K., & Wegner, D. M. (2010). Blaming God for our pain: Human suffering and the divine mind. *Personality and Social Psychology Review*, *14*, 7- 16.

Guthrie, S. E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York: Oxford University Press.

Guthrie, S. (2002). Animal animism: Evolutionary roots of religious cognition. In I. Pyysiainen and V. Anttonen (Eds.) *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, pp. 38-67. London: Continuum.

Huemer, M. (2007). Compassionate phenomenal conservatism. *Philosophy and Phenomenological Research*, *74*, 30- 55.

Johnson, D. P. (2015). *God is watching you: How the fear of God makes us human*. New York: Oxford University Press.

Jong, J., Kavanagh, C., & Visala, A. (2015). Born idolaters: The limits of the philosophical implications of the cognitive science of religion. *Neue Zeitschrift Für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie*, *57*, 244- 266.

Kelemen, D., & DiYanni, C. (2005). Intuitions about origins: Purpose and intelligent design in children's reasoning about nature. *Journal of Cognition and Development 6*, 3- 31.

Law, S. (2018). The X- claim argument against religious belief. *Religious Studies*, *54*(1), 15-35.

Launonen, L. (2021). Debunking arguments gain little from cognitive science of religion. *Zygon, 56*(2), 416-433.

Leech, D., & Visala, A. (2011a). The cognitive science of religion: A modified theist response. *Religious Studies, 47*, 301- 316.

Leech, D., & Visala, A. (2011b). The cognitive science of religion: Implications for theism? *Zygon, 46*, 47- 65.

Lynch, M. (2007). The frailty of adaptive hypotheses for the origins of organismal complexity. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 104*, 8597- 8604.

McCauley, R. N. (2011). *Why religion is natural and science is not*. New York: Oxford University Press.

Murray, M., & Goldberg, A. (2009). Evolutionary accounts of religion: Explaining and explaining away. In J. Schloss & M. Murray (Eds.), *The believing primate: Scientific, philosophical, and theoreflections on the origin of religion* (pp. 179- 199). Oxford: Oxford University Press.

Nola, R. (2013). Do naturalistic explanations of religious beliefs debunk religion? In G. W. Dawes & J. Maclaurin (Eds.), *A new science of religion*, pp. 162- 188. Routledge Studies in Religion. New York: Routledge.

Nola, R. (2018). Demystifying religious belief. In H. Van Eyghen, R. Peels, & G. van den Brink (Eds.), *New developments in the cognitive science of religion: The rationality of religious belief* (pp. 71- 92). Heidelberg: Springer.

Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How religion transformed cooperation and conflict*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Plantinga, A. (1993). *Warrant and proper function*. New York: Oxford University Press.

Plantinga, A. (2011). *Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism*. Oxford: Oxford University Press.

Pollock, J. L. (1986). *Contemporary theories of knowledge*. Rowman & Littlefield Texts in Philosophy. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.

Reid, T. (1872). *Inquiry into the human mind* (7th ed., Vol. 1). The Works of Thomas Reid. Edinburgh: Maclachlan & Stewart.

Rowe, W. L. (1979). The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly, 16*(4), 335- 341.

Schellenberg, J. L. (2006). *Divine hiddenness and human reason*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schloss, J., & Murray, M. (Eds.). (2009). *The believing primate: Scientific, philosophical, and thereflections on the origin of religion*. New York: Oxford University Press.

Szocik, K., & Hans Van E. (2021). *Revising cognitive and evolutionary science of religion: Religion as an adaptation*. Vol. 8. London: Springer Nature.

Trigg, R. & Barrett, J. L. (2014). The roots of religion: Exploring the cognitive science of religion (Ashgate Science and Religion Series). Farnham, UK: Ashgate Publishing Group, 2014.

Van Eyghen, H. (2020). *Arguing from cognitive science of religion: Is religious belief debunked?* London: Bloomsbury Academic.

Van Eyghen, H., & Bennett, C. T. (2020). Did natural selection select for true religious beliefs? *Religious Studies*. https://doi.org/10.1017/S0034412520000141

Van Leeuwen, N., & van Elk, M. (2018). Seeking the supernatural: The interactive religious exmodel. *Religion, Brain & Behavior*, *9*(3), 221- 225.

Visala, A., and Barrett, J. L. (2019). In what senses might religion be natural? In P. Copan and C. Taliaferro (eds.), *The Naturalness of Belief: New Essays on Theism's Rationality*, pp. 67-84. Lanham, MD: Lexington Books.

Wilkins, J. S., & Griffiths, P. E. (2013). Evolutionary debunking arguments in three domains: Fact, value, and religion. In G. Dawes & J. Maclaurin (Eds.), *A new science of religion* (pp. 133- 146). New York: Routledge.

الفصل العشرون

المكانة البيئية الثقافية والتنموية للإدراك الديني

المقتضيات التعليمية لعلم الدين الإدراكي

ريبكا أيه ريتشرت

المقدمـــة

تشتغل أبحاث كثيرة في علم الدين الإدراكي بطبيعة أنظمة المعتقدات الحدسية التي تهيّئ الأسس الإدراكية الجوهرية لنمو الفكر الديني وتداوله وتطوره (كالتفكير السببي والتعرف على الماهية وعلم النفس الشعبي). وفي هذا الفصل ننظر كيف تساعدنا نظريتان أساسيتان في التطور الإدراكي على فهم أثر الأعمال الثقافية والتعليمية في تنمية الإدراك الديني. أولاً، تشير المناهج الثقافية لدراسة النمو الإدراكي إلى أن العمليات الثقافية والاجتماعية تدعم تنشئة الأنظمة الحدسية التي تضع الأساس للإدراك الديني. وتعتني مناهج معالجة المعلومات لدراسة النمو الإدراكي بالكيفية التي يصير بها الإدراك حدسًا وأثر الأوقات الحرجة على تنمية الإدراك الديني. وأبدأ الفصل بوصف منهجين لدراسة التنمية الإدراكية: منهج معالجة المعلومات ومنهج التنظير، ثم انظر في المناهج الاجتماعية الثقافية وفي قدرتها على توضيح أثر التعليم في تنمية الإدراك الديني.

منهج معاجلة المعلومات ومنهج التنظير

قامت أبحاث ونظريات كثيرة في علم الدين الإدراكي على المزاعم والحجج التي تقضي بأن الإدراك الديني نشأ نتاجًا ثانويًا للأنظمة الإدراكية أو من الميول

التي تطورت لحل المشكلات غير دينية في بيئة أسلافنا (Atran, 2002; Bering, 2006; Boyer, 2001). وبحسب العلوم التطورية التي يعوّل عليها كثيرًا في علم الدين الإدراكي، فإن للبشر أنماطًا إدراكية حدسية افتراضية تشتغل بتنظيم التفكير والتعلم. ويطلق ماكولي McCauley (2011) على تلك الأنظمة إدراكات "الرشد الطبيعي"[1] maturationally natural cognitions، ويُزعم أن من أسباب الانتشار الواسع (بل ربما يصح أن نقول الانتشار الشامل) للإدراكات الدينية أنها تتلاءم كثيرًا مع تلك الأنماط الافتراضية للتفكير في العالم. وتتضمن أنماط التفكير هذه أفكارًا عن خلود النفس (أي أن العقول لا تموت بموت الأجساد)، والمعنى الرمزي للأحداث الطبيعية (Bering, 2006)، (أي الاعتقاد بالتخطيط الغائي في الأشياء الطبيعية) (Kelemen & DiYanni, 2005)، والكشف عن الفاعلية والعقول الأخرى (Atran & Norenzyan, 2004; Barrett et al., 2001; Guthrie, 1993). ولكي نعتبر أثر التعليم في تنشئة الإدراك الديني، فلابد من بيان النظريات المختلفة في الآليات التي بها تصير المفاهيم حدسية.

الإدراك البدهي والكسبي

تُتصور جميع الإدراكات، بحسب الافتراض الأساسي في مناهج معالجة المعلومات لدراسة النمو الإدراكي، على هيئة سلسلة متصلة من الإدراكات، على أحد طرفيها الإدراكات المكتسبة بالنظر وعلى الطرف الآخر الإدراكات البدهية (Bjorklund & Causey. 2018). ويمكن وصف نمو الإدراك البشري على أنه تهذيب لأنظمة المعالجة، البديهي منها والصريح[2] (انظر، Bjorklund & Causey, 2018). فالإدراكات الكسبية المتحصّلة عن النظر المحض (وأنظمة

(1) يقول ماكولي في تعريف إدراكات الرشد الطبيعي: "يقصد بإدراك الرشد الطبيعي الأفكار المشتركة المباشرة الحدسية التي تظهر في أذهان البشر بقليل من التعليم أو بلا تعليم أصلًا وتتعلق بفروع مختلفة من المعارف والخبرات، ومن ذلك معرفة المتكلمين كيف يعبرون عما في صدورهم بلغتهم الأم تعبيرًا لم يلفظوه من قبل ولا سمعوه من أحد، ومن ذلك أيضًا

المعالجة الصريحة) طوع الوعي، وقد تتداخل مع عمليات أخرى، وتُجوَّد بالممارسة، وتتأثر بالتباينات الفردية في الذكاء والتحفيز والتعليم. أما الإدراكات البدهية المحضة (وأنظمة المعالجة الحدسية) فتحدث بلا نية ولا وعي، ولا تتداخل مع العمليات الأخرى، ولا تُجوَّد بالممارسة، ولا تتأثر بالتباينات الفردية في الذكاء العام والتحفيز والتعليم (Bjorklund & Causey, 2018).

وبحسب منهج معالجة المعلومات، فإن العمليات الإدراكية البدهية إما إدراكات كانت كسبية في الأصل ثم تحولت إلى بدهية بالخبرة والممارسة بواسطة آليات النمو العصبي، كالعمليات المتممة للتقليم التشابكي للوصلات المشبكية غير المستعملة ونخاع الوصلات المشبكية المستعملة بانتظام (Bjorklund & Causey, 2018)، وإما أنها عمليات إدراكية حدسية منذ الولادة أو بعدها بقليل، ويعلل النمو العصبي الوجود المبكر للإدراك الحدسي بخصائص اللدونة للتجارب المترقبة[3] Experience-expectant plasticity (Greenough et al., 1987). وفي هذه الحالة يتطور الدماغ متوقعًا تلقي أنواعًا من المنبهات البيئية المتوفرة عمومًا في جميع البيئات البشرية (فجميع البشر يعيشون على ذات الكوكب المحكوم بنفس القوانين الطبيعة، وفي بيئات اجتماعية تتضمن أفرادًا من بني جنسهم).

استنتاج الإنسان ما يشعر به إنسان آخر بناءً على ملاحظة تعابير الوجهة.» (المترجم)
انظر:
McCauley. *Why Religion Is Natural and Science Is Not*. (New York: Oxford University Press, 2011), p.5

(2) الإشارة بالصريح هنا إلى عمليات الإدراك الواعية التي يجريها الإنسان عن قصد للوصول إلى المطلوب الفكري بخلاف عمليات الإدراك البدهية التي تحصل بالسليقة دون وعي أو شعور. (المترجم)

(3) يأتي الدماغ البشري لينًا مستعدًا لتوقع أنواعًا من التجارب البيئية المشتركة بين أفراد نوعه، وهذه الدونة والمرونة تتحدد بفترات معينة فإذا لم يتفاعل الدماغ مع التجارب البيئية فإن نموه قد يتضرر. ولذلك فإن التجارب ضرورية لنمو الدماغ لأنها توفر المدخلات التي يحتاجها الدماغ لتطوير وظائفه الطبيعية. (المترجم)

بينت ريبيكا ريتشرت وكيرستن ليساج (في هذا المرجع) بوضوح أن النمو الإدراكي يمكن أيضًا تعريفه بأنه اكتساب وبناء دائب للنظريات الشعبية أو الساذجة عن كيفية انتظام العالم (Gopnik & Wellman, 1994; ojalehto & Medin, 2015). وتتشابه النظريات الشعبية folk theories مع النظريات العلمية scientific theories بمقتضى توليد كل منهما للنظرية واختبارها وتغييرها (أو تغيير مفاهيمها). ومع ذلك، تختلف النظريات الشعبية عن النظريات العلمية في أنها تنتج عن تجارب الأفراد الطبيعية في العالم بدلاً من التجارب المعدة بإعدادات مختلقة (Bjorklund & Causey, 2018). والظاهر أن الاختلافات الثقافية في النظريات الشعبية سببها الاختلاف في كيفية تنظيم المفاهيم، وليس الاختلاف في المفاهيم المستقرة نفسها (ojalehto & Medin, 2015).

وقد وثّقت عقود من البحث شواهد على الظهور المبكر والحدسي للنظريات الشعبية عن الفاعلين والأشياء غير الفاعلة. ومن ذلك أن الأطفال يربطون حدسيًا بين الحالات العقلية المنطقية والتحفيزية والإبستمولوجية عند تقديرهم أفعال الفاعلين المريدين (Baillargeon et al., 2016) ويتوقعون أن تتوافق الأشياء مع مبادئ الاستمرارية والتماسك والبقاء (Baillargeon, 2008). ويختلف هذا التعريف لما هو "الحدسي" من حيث النوع عن تعريف ما هو "ضمني" المستعمل في مناهج معالجة المعلومات؛ ذلك أن ما يعدّ حدسيًا هو العمليات الإدراكية الغريزية والتحيزات الإدراكية الموجودة منذ الولادة، أما الضمني فهو اسم للعمليات البدهية المتحولة عن عمليات كسبية (Bjorklund & Ellis, 2014).

المكانة الإدراكية

تتوافق تقريرات علماء النفس التنموي عن المفاهيم والنظريات الحدسية التي تظهر في مرحلة متقدمة من عمر الإنسان مع فرضية لتطور الإدراك البشري يطلق عليها فرضية المكانة الإدراكية cognitive-niche hypothesis، وتقول الفرضية إن

من تطور البشر ظهور المكانة البيئية الإدراكية التي مكّنت النوع البشري من التفوق على دفاعات الأنواع الأخرى باستنباط الأثر وسببه والعمل التعاوني (Pinker, 2010; Tooby & DeVore, 1987). ويشرح بينكر Pinker (2010) ذلك فيقول: لما كانت جميع الحيوانات غذاء بالقوة لحيوانات أخرى، فقد طورت آليات كي لا تُؤكل، بما في ذلك النوع البشري. وبتطور آليات الافتراس والدفاع، تطور كل نوع إلى مكانه البيئي المناسب، ليكون بمثابة المقام الذي أسند إلى كل نوع ليقوم به في النظام البيئي. فمع ضغوط الانتقاء الطبيعي طورت معظم الأنواع أنماط عمل ثابتة تحميها من بعض الحيوانات المفترسة، وتجعلها أحيانًا مفترسة وأحيانًا فريسة، إلى أن انتهى الأمر بتطور كل نوع إلى أنسب مكانة تطورية للنوع (Pinker, 2010).

ويمكن من الناحية النظرية في أي نظام بيئي أن يتفوق الكائن الحي على دفاعات الآخرين بواسطة التفكير في الأثر والسبب والعمل التعاوني (Pinker, 2010)، وتطور هذه القدرات الإدراكية هو ما يعبر عن المكانة الإدراكية البيئية الذي وصل إليها البشر، فهذه المكانة الإدراكية هي حصيلة التطور الذي أنتج آليات إدراكية متخصصة المجال[4] خططها الانتقاء الطبيعي لتتخصص في معالجة جوانب معينة من البيئة المادية والاجتماعية. وفيما يتعلق بتطور الإدراك الديني، فإن الميول الإدراكية الحدسية (أو الفطرية بالقوة، كإسناد الفاعلية وافتراضات السببية) تمكّن البشر- باعتبار الفرد والنوع- من التداول السهل نسبيًا للمفاهيم الخارقة للطبيعة والدينية (Bering, 2006).

الخلاصة

والحاصل أن مصطلح حدسي في علم النمو الإدراكي يطلق ويراد به التحيزات الإدراكية لمعالجة المعلومات البيئية التي توجد في وقت مبكر من حياة الإنسان بل قد تكون منذ الولادة، ويطلق ويراد به العمليات الإدراكية التي هي في

(4) راجع الفصل الثالث لمزيد من التفاصيل عن تخصص الآليات الإدراكية. (المترجم)

الأصل كسبية تفتقر إلى جهد ثم تتطور أثناء النمو بالتكرار والاستعمال والممارسة فتصير (أقرب) إلى السليقة والسجية. ومن المهم التنبيه هنا على أن التفكير الحدسي في السياق التنموي لا ينفي التفكير الكسبي الصريح ولا يحل محله (Baillargeon et al., 2016)، ومع ذلك، فإن البالغين والأطفال يستندون عمومًا إلى التفكير الحدسي وما هو أقرب للسجية إلا إذا حملتهم الأحوال بما فيها من عوامل تحفيزية على بذل الجهد في التفكير الكسبي (Bjorklund & Causey, 2018).

وتسوق كثير من أبحاث علم الدين الإدراكي الحجة على أن الانتشار الشامل للإدراكات الدينية في الثقافات البشرية يمكن تعليله بالآليات الإدراكية البشرية التي تعالج المحفزات البيئية المادية والاجتماعية والتي تتصف بأنها آليات غريزية وحدسية ومتخصصة النطاق. إذ تدل نتائج الأبحاث التي أجريت على الأطفال الصغار، والبالغين المتعلمين حال تعرضهم لعبء إدراكي، والبالغين الذين لم يتلقوا تعليمًا صناعيًا = إلى أرجحية أن يكون للبشر آليات إدراكية افتراضية تفضي إلى الإفراط في إسناد الفاعلية (المتصفة بالعلم المطلق) (Jarnefelt et al., 2015) وإلى التفكير الغائي فيما يتعلق بالظواهر الطبيعية (Kelemen, 2004)، وإلى الماهوية (أي استخراج ماهية الأشياء وتصنيفها تحت أنواع وأجناس بحسب الطبيعة المشتركة التي تحدد المظهر الخارجي؛ Evans, 2000; Shtulman & Schulz, 2008)؛ تمكننا هذه الآليات الإدراكية من التفكير في أنواع مختلفة من الفاعلين (كالفاعلين الخارقين، والأحياء العاديين، والفاعلين الأموات) والظواهر الطبيعية، ولا نحتاج إلى افتراض آليات مخصّصة للمدخلات الدينية (Pyysiǐinen & Hauser, 2010).

وتذهب كثير من هذه التعليلات إلى أن الأعمال الثقافية أو التعليم الديني "يكمل" هذه الافتراضات الإدراكية الافتراضية بالمحتوى الديني المعيّن (Kelemen, 2004). ولن أتعرض في هذا الفصل لمراجعة هذه الحجج مراجعة شاملة (والمراجعة الشاملة موجودة بالفعل في ثنايا هذا المرجع) ولكن أتناول بيان العمليات التنموية التي يتحول فيها الإدراك الديني بواسطة المنظومة الثقافية

من إدراك كسبي يحتاج إلى بذل الجهد لتحصيله إلى افتراضات حدسية مسلم بها، يعوّل عليها الأطفال الصغار والكبار.

المناهج الاجتماعية الثقافية لدراسة التنمية الإدراكية

يمكن تعليل الانتشار الشامل للإدراك الديني في عقول البشر بتحليل الطبيعة المشتركة لتعرض النوع البشري النموذجي (Gottlieb, 2007) للمفاهيم الدينية والأعمال الشعائرية، وهذا التعليل يتوافق مع اللدونة العصبية للتجربة المتوقعة experience-expectant neurological plasticity. فباعتبار هذا المنظور التنموي، يؤثر التفاعل الاجتماعي تأثيرًا أساسيًا في إحداث المحتوى وبنية إدراك الأطفال كذلك (Bandura, 1989; Bruner, 1990; Gauvain, 2001; Tomasello, 1999; Vygotsky, 1978). ويتم بيان هذا الشرح للتنمية الإدراكية بثلاثة مآخذ نظرية: القانون الجيني العام للتنمية الثقافية (Vygotsky, 1981)، تنمية المكانة الأنسب (انظر& Super, Harkness, 1986, 2002)، والتعلم الاجتماعي (Bjorklund & Causey, 2018).

القانون الجيني العام للتنمية الثقافية

يُعرّف القانون الجيني العام للتطور الثقافي general genetic law of cultural development (Vygotsky, 1981) بأنه الأصل القائل إن نمو أي وظيفة إدراكية في بيئة ثقافية يبدأ أولاً على أساس اجتماعي، أي بين الطفل والشريك الاجتماعي، قبل أن تصير عملية إدراكية مثبّتة في عقل الطفل. ويمكّن هذا المنهج الباحثين من النظر بفاعلية في كيفية تحويل الإدراك ذي الرتبة الأدنى الموجود عند الولادة (كالانتباه والإحساس والإدراك والذاكرة) إلى إدراكات عالية الرتبة higher-order cognitions من حيث كونها "تفاعلات إدراكية اجتماعية" (Gauvain, 2001). وبالإضافة إلى ذلك، يعيد الأطفال باستمرار تقويم وتشكيل هذه المفاهيم المبنية اجتماعيًا (أو المفاهيم "العلمية" ;انظر Vygotsky, 1986) عند تكوين إدراكاتهم البدهية.

ويسير تطور المفاهيم عند الأطفال، بحسب نظرية فيجوتسكي (1986) في تنشئة المفاهيم، على ثلاث مراحل أساسية: التصنيفات غير المنظمة، والتفكير في التراكيب المعقدة، ثم التجريد. أما مرحلة التصنيفات غير المنظمة، فهي المرحلة الأولى التي تتكون فيها المفاهيم، وتكون التصنيفات فيها في عقل الأطفال على هيئة "كومة" (Vygotsky, 1986, p. 110) من الأشياء أو الأفكار التي تنتظم تنظيمًا توافقيًا مبهمًا. والمفاهيم في هذه المرحلة مضطربة جدًا، إذ تتغير خصائصها باستمرار بناءً على تصورات الأطفال الذاتية للعلاقات بين الأشياء.

ويمر الأطفال في مرحلة التصنيفات غير المنظمة بثلاث مراحل فرعية من تطوير المفهوم (Vygotsky, 1986): المرحلة الأولى مرحلة التجربة والخطأ، وفيها يضيف الأطفال اعتباطًا خصائص إلى المفاهيم ويجربونها في التفاعلات الاجتماعية. فإذا تقرر عدم توافق خصيصة للمفهوم مع الاستعمال التقليدي له، راجع الأطفال المفهوم مرة أخرى. والمرحلة الثانية، يعوّل الأطفال فيها على تنظيم المجال البصري، إذ يلحقون بالمفاهيم خصائص بناءً على استمرارية هذه الخصائص للمفاهيم في المكان والزمان. وأما المرحلة الثالثة فيتبادل الأطفال عناصر من تصنيفات منفصلة شُكّلت قبل ذلك، وينشأ عن هذه العناصر المركبة الجديدة مفاهيم غير متماسكة ابتداءً.

والمرحلة الأساسية الثانية من مراحل تطوير المفاهيم كما يرى فيجوتسكي (1986) هي التفكير في التراكيب المعقدة. وفي هذه المرحلة، لا تكون الخصائص الملحقة بالمفاهيم في ذهن الطفل ذاتية وحسب، بل تبدأ المفاهيم أيضًا في دمج الروابط الموضوعية الموجودة حقيقةً بين الخصائص والمفاهيم[5].

(5) يقول فيجوتسكي: "وبالنسبة إلى الطفل في هذه المرحلة، لا تقتصر الكلمة على مجرد كونها "عَلَم" على جزئ مفرد، بل تصير اسمًا كليًا لطائفة من الأشياء يرتبط بعضها ببعض بطرق مختلفة كثيرة". ص 114 (المترجم)

Vygotsky, L. S, *Thought and Language*, (Cambridge, MA: MIT Press,1986), p.114.

وتعد المركبات المفاهيمية في هذه المرحلة بمنزلة "التكافؤ الوظيفي" لمفاهيم البالغين، ومع ذلك تبقى المفاهيم في هذه المرحلة، (Vygotsky, p. 112) كما يرى فيجوتسكي، مختلفة اختلافًا عميقًا عن صور مفاهيم البالغين، كما أن هذه التراكيب المعقدة تتكون بقواعد مختلفة عن قواعد تكوين المفاهيم الحقيقية، فهي تتكون بالروابط الملموسة الحسية والواقعية، لا بالروابط التجريدية والمنطقية. فمثلًا عندما يكوّن الأطفال مفهومًا مجردًا (مثل مفهوم الله)، فإنهم لا يصلون إلى معناه بالتفكير المنطقي أو التجريدي ولكنهم يعولون تعويلًا أساسيًا على ما يلاحظونه من أفعال وأشياء وأشخاص وكلمات مرتبطة باستعمال المفهوم.

وتُعدّ سنوات ما قبل المدرسة مرحلة انتقالية مهمة في تطوير المفاهيم عمومًا، إذ يذهب فيجوتسكي (1986) إلى أن مفاهيم الأطفال في مرحلة ما قبل المدرسة مفاهيم زائفة pseudo-concepts أو "ظلال" لمفاهيم البالغين. ويبدأ تكوين هذه المفاهيم الزائفة لمرحلة ما قبل المدرسة بتشكيل علاقة ارتباطية بين الكلمة الدالة على المفهوم والمكونات الحسية الملموسة المرتبطة بالمفهوم، كالأفعال التي تُؤدى حال تعلم المفهوم أو البيئة التي يُتعلم فيها المفهوم. ويرى فيجوتسكي أن الأطفال "يعملون بمقتضى" المفهوم قبل اكتمال تكوينه، ولذلك فإن المفاهيم الدينية المبكرة هي "مفاهيم للآخرين" قبل أن تكون "مفاهيم للشخص نفسه".

ولهذا الوصف لتطوير المفهوم آثار كبيرة في فهم أثر التعليم في تطوير المفهوم الديني. فأولاً، عندما يستعمل الأطفال مصطلحًا دينيًا مثل "الله" أو "الصلاة"، لا ينبغي لنا أن نفترض أنهم يقصدون نفس الشيء الذي يقصده البالغ المتدين. وثانيًا، يوفر السّياق الذي يتعرض فيه الأطفال للكلمة (أو المفهوم) لأول مرة البنية الأولية لهذا المفهوم. ومن ثمّ، فإنه بالنسبة إلى تنمية المفاهيم الدينية، تكون السّياقات التي يتعرض فيها الأطفال للمفاهيم الدينية ويتعلمونها هي نفسها خاصية أساسية لتلك المفاهيم. وثالثًا، قد توجد فترة حرجة لتطوير المفاهيم الدينية الحدسية التي تحدث أثناء الطفولة المبكرة حيث

تتطور المفاهيم الزائفة إلى مفاهيم مجردة. والأهم من ذلك، أنه إذا ترسّخت الحدسيات الإدراكية في الطبع، صعب استبدالها بالتفكير الواعي أو التعليم (Shtulman, 2017).

التعليم الاجتماعي والثقافي

يأتي التعلم الاجتماعي أو التعلم من الآخرين في خمس صور أساسية: التجويد المحلّي والتقليد المحض والمحاكاة المتعقّلة والمحاكاة مع التعليم ثم التدريس (Bjorklund & Causey, 2018). أما التجويد المحلّي فهو التعلم الذي يحدث بملاحظة الطفل فعلًا يفعله طفل آخر فيذهب إلى نفس الموقع ليكتشف بطريق التجربة والخطأ فعلًا جديدًا مفيدًا (كأن يرى طفل طفلًا يلعب في صندوق الرمل فيذهب إلى صندوق الرمل للعب كذلك)، وفي هذه الحالة، لا يكرر الطفل فعلًا نمطيًا ولا يفهم الغاية من الفعل. وأما التقليد المحض، فهي حالة يعيد الأطفال فيها إنتاج فعل نمطي دون فهم الغاية من الفعل (كأن يقف الطفل على ميزان الجسم بعد رؤية الأب يقف عليه). وأما المحاكاة المتعقّلة، فيفهم فيها الأطفال الغاية من الفعل النمطي ويسعون لتحقيقها دون التقيد التام بتقليد الفعل النمطي (كأن يرى الطفل شقيقه يملأ دلوًا رملًا بمغرفة، فيستعمل الطفل أداة أخرى غير المغرفة لملء الدلو). وأما المحاكاة مع التعليم، فيعيد الأطفال فيها إنتاج نفس الفعل النمطي مع فهم الغاية من أداء الفعل بهذه الطريقة تحديدًا، وفي هذه الحالة، يكتسب الأطفال مهارة جديدة من خلال التوجيه المباشر للشريك الاجتماعي المتصف بالمعرفة والخبرة (Bjorklund & Causey, 2018).

وباعتبار الترتيب التنموي، يبدأ التقليد المحض في الظهور من عمر 6 أشهر تقريبا، وتبدأ المحاكاة المتعقّلة في الظهور من عمر 14 شهرًا تقريبًا (Bjorklund & Causey, 2018). وفي المحاكاة المتعقّلة، يحاكي الأطفال رأسًا تسلسل الفعل إذا لم يعرفوا لماذا أدى الفاعل فعله على هذا النحو، فإذا أدركوا الغاية من تسلسل الفعل فإنهم يحاكون الغاية بإسقاط ما ليس ضروريًا من تسلسل

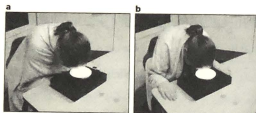
الفعل (Buttelman et al., 2007; Gergely et al., 2002). ومن النماذج الشائعة لتوضيح ذلك نموذج البالغ الذي يأتي ويعرض أمام طفل رضيع طريقة إنارة صندوق ضوئي باستخدام جبهته، مع إمكان إنارة الصندوق باليدين بسهولة (Gergely et al., 2002)[6]. ففي هذا النموذج، عندما يرى الطفل الرضيع الفاعل وهو ينير الصندوق بجبهته مع رؤية يديه غير مقيدة وغير مشغولة بفعل آخر، فإن الطفل يقلد تسلسل الحركة ويستعمل جبهته أيضًا لإنارة الصندوق، أما إذا كان من الواضح للطفل أن يدي الفاعل الذي ينير الصندوق برأسه مقيدة (كأن تكون ملفوفة بلحاف مثلًا)، فإن الطفل يحاكي الغاية باستعمال يديه، لا جبهته، لإنارة الصندوق (Gergely et al., 2002).

وقد تبين أن تقليد غير الضروري من الأفعال في تسلسل الحركة حاضر في حالة الأطفال الصغار ولا يقع من الشمبانزي (Horner & Whiten, 2005; Lyons et al., 2007). ويسمى هذا الميل "التقليد المفرط" (Lyons et al., 2007) وقد وُثّق حدوثه في أطفال من ثقافات مختلفة (Neilsen & Tomaselli, 2010)، وقد يكون مرجع التقليد المفرط هذا افتراض الأطفال أن البالغين يؤدون هذه الأفعال لأنها ضرورية لسبب معين (ويرجح أن يكون اجتماعيًا)، ولكن يظل الأطفال غير مستيقنين من السبب (Legare & Nielsen, 2015).

ويمكن عدّ التعلم الثقافي شكلاً من أشكال التعلم الاجتماعي. ويرى

---

(6) صورة لبالغ وهو يؤدي تجربة إنارة صندوق الضوء أمام أطفال في عمر 14 شهرًا، مقتبسة من الورقة المشار إليها. (المترجم)



توماسيلو Tomasello وزملاؤه (1993) أن التعلم الثقافي نوع من التعلم الاجتماعي الخاص بالآدميين لا يشاركهم فيه غيرهم من الأحياء. ويتميز التعلم الثقافي عن باقي الصور الأخرى للتعلم الاجتماعي بأهمية مكون الإدراك الاجتماعي فيه. فكما يرى توماسيلو وزملاؤه، أن التعلم الاجتماعي العام يمكن تعليله بعمليات متعددة لا تتطلب عمل العمليات الإدراكية الاجتماعية، فقد يحدث التعلم الاجتماعي العام بمجرد تعرض الأطفال لطرق جديدة لأداء المهمات بتوجيه انتباه الأطفال إلى شيء أو موقع وقد يحدث بواسطة التجويد المحلي. وأما التعلم الثقافي فأمره مختلف، إذ نجد أن "التمثيل الإدراكي الناتج عن التعلم الثقافي يتضمن شيئًا من فكر الشريك التفاعلي، ويستمر هذا الفكر في توجيه المتعلم حتى بعد انتهاء عملية التعلم الأصلية" (Tomasello et al., p. 496). ويشير التطور الثقافي التراكمي إلى أن تطور الفرد البشري يحدث في بيئة من المصنوعات الجديدة والأعمال الاجتماعية التي تحمل بين طياتها الحكمة الكلية للجماعة الاجتماعية التي تراكمت على طول التاريخ الثقافي (Dewey, 1963; Durkheim, 1947; Luria, 1928; Tomasello, 1999; Vygotsky, 1929).

وتشمل المهام الرئيسية للتنمية تعلم السلوك والأفعال الثقافة وتثبيت الأدوات الداعمة للفكر (Gauvain, 1998; Rogoff, 1998). فيبدأ الأطفال، كما تذهب نظرية فيجوتسكي (1978)، بتثبيت واعتماد الأفعال التي يؤدونها في حضرة الشركاء الاجتماعيين الأكثر خبرة. وللتقليد أثر كبير بحسب نظرية التعلم الثقافي، إذ هو الذي يؤسس تثبيت القصد التواصلي (Tomasello, 1999). وبالإضافة إلى ذلك، يتطور الأطفال في سياق الأعمال الاجتماعية المنظمة التي تمنحهم فرصًا لتمييز الأعمال ووظائفها، وكذلك وظيفة الأدوار الاجتماعية داخل الأعمال. وللتقليد المفرط أثر كبير في التطور الثقافي التراكمي، إذ يسهل الاكتساب السريع للمهارات الثقافية والمهارات الاجتماعية، ويحافظ على التفاعل الاجتماعي وعلى انتماء الفرد للجماعة (Legare & Nielsen, 2015).

المكانة التنموية

تتعلق نظرية المكانة البيئية التنموية developmental niche **بفرضية المكانة الثقافية** (Boyd et al., 2011) وتقدم باعتبارها امتدادًا لفرضية المكانة البيئية الإدراكية التي سبق تلخيصها (انظر "المكانة الإدراكية"). وموضوع فرضية المكانة الثقافية تحديدًا هو أثر العمليات الثقافية في التطور البشري وتعليل كون البشر أفضل من الأنواع الأخرى من الحيوانات في التكيف مع البيئات الجديدة. ويعتني هذا التعليل أساسًا بقدرة الإنسان على التعلم من الآخرين، ولا سيما بالطريقة التراكمية. ومن ثمّ فإن فهم آليات التعلم الثقافي والاجتماعي أمر بالغ الأهمية لفهم نمو الإدراك الديني.

والمكانة التنموية (انظر Super & Harkness, 1986, 2002) هي تصور نظري لكيفية التنمية بالأعمال والسّياقات الثقافية، مع الاعتناء الخاص بعمليات التنمية البشرية بدلاً من الاهتمام بالطور النهائي للتنمية الحاصل للبالغين. ومن ثمرات منهج المكانة التنموية أنه يعطي تصورات نفسانية عن أثر التعليم في تنمية الإدراك الديني، إذ يميز البناء الثقافي للتفكير الديني بثلاثة أنظمة فرعية فعالة تختلف منهجيًا عن البناء الثقافي لأنواع التفكير الأخرى (كالتفكير العلمي)، وهي البيئة المادية والاجتماعية التي تحدث فيها التنمية، وممارسات وعادات رعاية الأطفال، ونظريات التربية الخاصة بكل أمة.

أما جانب **البيئة المادية والاجتماعية** فتعتني ببيان الطرق التي تنظم بها الأخلاق الثقافية المحيط الذي ينمو فيه الطفل ويحوي ما حوله من الناس، ولقد بين موريس Morris وبرونفنبرينر Bronfenbrenner (2006) المراتب المتفاوتة لتأثير البيئة في التنمية (الوضع الزمني والوضع الكلي والوضع المصغر)[7] وهي

(7) نظرية الأوضاع البيئية لبرونفنبرينر نظرية توضح الحال المعقد للتنمية البشرية وتسعى إلى فهم كيفية تفاعل العوامل البيئية المختلفة لتشكيل النمو البشري على مر الزمان. ويشير الوضع الزمني إلى التغييرات التي تحدث في حياة الإنسان على مر الزمان، وذلك يشمل التغيرات الناتجة عن أحداث عظيمة كالحروب مثلا أو التغييرات الناتجة عن أحداث صغيرة

تتدرج في تأثيرها المباشر على التنمية بالعمليات والتفاعلات الأقرب من محيط الطفل (الأكثر ألفة والآباء وغيرهم من مقدمي الرعاية ومن الأشياء والرموز). وعلى الباحثين اعتبار البيئات المادية الفريدة (كاعتبار الداخل والخارج من أمور المنزل والمدرسة والأماكن المقدسة والأوقات من اليوم المخصصة لهذه الإدراكات) وكذلك البيئات الاجتماعية (كالآباء ورجال الدين والفاعلين الخاصين والمعلمين الأكاديميين والمرشدين والأقران والأخوة والأخوات) التي يتفاعل فيها الأطفال مع الإدراك الديني.

وأما نظام ممارسات وعادات رعاية الطفل فيشتغل بالعادات والممارسات التي تشكلت تاريخيًا لرعاية الأطفال وتربيتهم. ومن الطرائق النافعة لتجسيد هذا النظام وتفعيله طريقة وصف روجوف Rogoff وزملائه (2015) لذخيرة الأعمال الثقافية. فقد بين روجوف وزملاؤه طرقًا مختلفة لانخراط الأطفال في الأعمال الثقافية، ووضحوا أن كثيرًا من وسائل دعم التنمية "غير مرئية"، أي لا يعرضها أفراد الجماعة الثقافية المعينة أو المجتمع المعين عرضًا صريحًا. وحدد هذا النهج ثلاثة تقاليد للتعلم: التعلم بالملاحظة والمشاركة (إذ يلاحظ الأطفال أعمال أفراد المجتمع ويساهمون بأعمالهم في هذه الأعمال)، والتعلم بطريقة تعليمات خط التجميع assembly-line (حيث ينسق أهل الخبرة عملية التعليم خارج سياق الاستعمال الإنتاجي الفعلي للمهارة داخل المجتمع إلى أن يحقق الطفل المهارة)، والتكرار الموجه للنص (حيث يتعلم الأطفال نصوصًا ثقافية محددة بالملاحظة والتقليد والتكرار).

كالتغيرات في بنية الأسرة كوفاة أحد الوالدين. ويؤثر الوضع الزمني على تنمية الفرد بتوفير الفرص والتحديات التي يتكيف فيها الإنسان وينمو فقد يكون الطفل الذي فقد أحد والديه أكثر مرونة في مواجهة نوائب الدهر فيما بعد. وأما الوضع الكلي فيشير إلى السياق الثقافي الأكبر الذي يعيش فيه الإنسان وهذا يشمل النظام السياسي والاقتصادي والديني، وتأثيره على تنمية الفرد تكون بتشكيله لأخلاقه ومعاييره، فقد يكون الطفل الذي نشا في مجتمع تعاوني أميل إلى تقدير التعاون من الطفل الذي نشأ في ثقافة فردانية. وأما الوضع المصغر فيشير إلى السياق الاجتماعي المباشر الذي يعيش فيه الإنسان كالأهل ودائرة الأصدقاء والمدرسة والجيران. (المترجم)

وأما نظام نظريات التربية العرقية فتتعلق عمومًا بنوعية علم النفس الذي يحمله القائمون على رعاية الطفل. وتتضمن النظريات العرقية لتربية الطفل عادةً– كما أوضحت سوبر Super وهاركنيس Harkness (1986)– "المعتقدات المتعلقة بطبيعة واحتياجات الأطفال، وغرض الوالدين والمجتمع من التربية، ومعتقدات القائمين على رعاية الطفل في تقنيات التربية الفعالة" (Super & Harkness, p. 556). وباعتبار تنمية التفكير الديني، قد تتضمن النظريات العرقية للتربية أفكارًا عن السن المناسب الذي ينبغي عنده أن يشارك الأطفال في الأعمال الدينية والشعائرية، ومعتقدات الآباء في دورهم الخاص وفاعليتهم في إشراك أطفالهم في الأعمال الدينية والخطاب الديني، وتحديد أيجب على الأطفال أن يتصفّحوا السنن الدينية أم يسلّمون بها، وإذا وجب عليهم شيء من ذلك فمتى؟ إلى غير ذلك.

المكانة الثقافية والتنموية للإدراك الديني

إن فهم المكانة التنموية للإدراك الديني يستلزم فك طبيعة الممارسات والسّياقات المكونة لهذه التنمية، وتذهب نظريات التعلم الثقافي إلى أنه من المهم أيضًا تتبع فهم الأطفال لهذه السّياقات (Tomasello et al., 1993). وأبيّن فيما تبقى من هذا الفصل ثلاثة أوجه من السّياق التنموي للإدراك الديني: الإدراكات الدينية الحدسية للوالدين، والشهادة الصريحة بالمفاهيم والمعتقدات الدينية، وإشراك الأطفال في الأعمال الدينية المشتركة (كالصلاة والشعائر).

الإدراك الديني الحدسي للوالدين

لما كان نمو مفاهيم الأطفال الدينية يقوم على شهادة من حولهم لا على الملاحظة المباشرة (Harris & Richert, 2008)، كان النظر في الطرق التي تَنقل بها لغةُ البالغين المفاهيمَ الدينية أمرًا مهمًا جدًا. وكما سبقت الإشارة، فإن للبالغين طائفة متنوعة من الإدراكات الدينية الحدسية، بما في ذلك الإفراط في

إسناد الفاعلية (المتصفة بالعلم الشامل) (Atran & Norenzayan, 2004)، والعلل الغائية للظواهر الطبيعية (Kelemen, 2004)، والتفكير الماهوي (Evans, 2000; Shtulman & Schulz, 2008). ولكي نفهم كيف تبني هذه الحدسيات المفاهيم الدينية النامية عند الأطفال، فلابد من اعتبار نظر الأطفال لفهم تأثير مدخلات اللغة على نموهم (انظر Nelson & Kessler-Shaw, 2002)، ولا يتم ذلك باعتبار المدخلات اللغوية على أنها تؤثر من أعلى إلى أسفل على التنمية، بحيث يكون نقل الآباء الصريح للمفاهيم أحادي الاتجاه، إذ يقوم منهج اعتبار نظر الأطفال على أن نمو الأطفال يحدث في بيئة تواصلية مشتركة يستعملون فيها مهارات التعلم الاجتماعي، كالانتباه المشترك والتنظيم السريع[8]، لجمع معاني المفاهيم مستعينين بالسياق البيئي واللغوي النحوي والصرفي المتضمن.

واعتبر مثلًا السياقات التي يسمع فيها الأطفال الصغار كلمة "الله"، تجد أن من هذه السّياقات سياقات صريحة يسمع فيها الأطفال كلمة الله بلا شك، كسياق التعليم الديني الصريح وسياق العبادة (كالصلاة)، سواء كان ذلك في البيت أو في مؤسسة دينية، ومنها سياقات شائعة يسمع فيها الأطفال كملة الله لكنها سياقات غير دينية وغير مرتبطة لغويًا، كقولهم: "يا إلهي!" ولأن الأطفال لا يرون كائنًا ملموسًا في بيئتهم يقابل مفهوم "الله"، فيضطرون إلى تجميع السياقات المختلفة التي يستعمل فيها هذا المصطلح، واستخلاص السمات الرئيسية المحددة للمفهوم، وتعلم السياقات المناسبة لاستعمال المصطلح. وإذا اعتبرنا الفهم الفيجوتسكي لنمو المفاهيم، فإن المتوقع أن تعبّر مفاهيم الأطفال عن الله عن الأوصاف المتكررة التي يسمعونها عن الله.

وهنا تأتي أهمية تحليل التحيزات التشبيهية anthropomorphic biases التي تتشكل منها مفاهيم البالغين عن الله (Barrett & Keil, 1996; Heiphetz et al., 2016; Lane & Harris, 2014). إن الشيوع الشامل (المفترض) لهذه التحيزات

---

(8) التنظيم السريع Fast mapping هو عملية التعلم السريعة التي تحدث في دماغ الطفل عند ربطه كلمة جديدة بمفاهيم معينة مستعينا بالسياق الذي سمع فيه الكلمة. (المترجم)

التشبيهية في مفاهيم البالغين عن الفاعلين الخارقين قد يؤخذ على أنه مظهر نموذجي للنمو الإدراكي في النوع البشري، يفضي في طور مبكر منه إلى حدسيات تجسيمية قوية عن الله. وبحسب المنهج الثقافي لتطور المفاهيم، فإنه يتوقع أن تتفاوت قوة التحيز التجسيمية في مفهوم الله بتفاوت قوة التحيزات التجسيمية عند الوالدين.

وقد اختبرت ريتشرت Richert وزملاؤها (2017) هذه الفرضية فأتوا بآباء مع أطفالهم، وكانت أعمارهم بين 4 و7 سنوات، وكانوا من مذاهب دينية أربعة: البروتستانتية والكاثوليكية والإسلام ومتدينون لا ينتسبون لطائفية معينة. أما الآباء فقدمت لهم قائمة بأوصاف عن الله، ثم طُلب منهم وضع علامة على ما يرونه جائزًا في حق الله لاختبار درجة إيمانهم بالتجسيم (ومثال الأسئلة: هل يبتل في المطر؟ هل يأكل الطعام؟ هل ينسى؟). ومع أن الآباء من جميع المذاهب الدينية أنكروا عمومًا اتصاف الله بالصفات البشرية، فقد كان بينهم تفاوت ظاهر في درجة تيقنهم من أحكامهم. فكان يقين الآباء المسلمين في تنزيه الله عن مشابهة البشر أرسخ وأعظم من يقين الآباء البروتستانت والكاثوليك وغير المنتمين. ولما اختبر أطفالهم في أمر إسناد العلم الشامل: أهو لله أم للبشر، كان شأنهم شأن آبائهم، فكان الأطفال المسلمون أميل من غيرهم إلى الاعتقاد بأن الله عالم بكل شيء، خلاف البشر.

وفي النماذج التوقعية[9] predictive models، لم يمكن توقع تمييز الأطفال بين عقل الله وعقل الإنسان من طريق التكرار العام للمشاركة في الأنشطة الدينية الرسمية (كالذهاب إلى العبادات الدينية أو الذهاب إلى مدرسة دينية)، ولكن قدّر هذا التمييز تقديرًا جيدًا من خلال مقدار يقين الوالدين فيما يتعلق بالخصائص التجسيمية لله. فالأطفال الذين جزم آباؤهم أن الله لا يتصف

(9) النماذج التوقعية في علم النفس التنموي هي أدوات إحصائية تستعمل لتقدير النتائج التنموية المستقبلية المتعلقة بالسلوك الاجتماعي أو الصحة العقلية وتعتمد على بيانات من دراسات طويلة يتتبع فيها الأفراد على طول الأيام. (المترجم)

بالخصائص الجسمية كان تمييزهم بين عقل الله والعقول البشرية ظاهر. وافترضت ريتشرت وزملاؤها (2017) أن التحيزات التجسيمية تظهر على الأرجح في اللغة التي يستعملها الآباء في حديثهم عن الله مع أطفالهم. وقدم بحث لين Lane وزملائه (2012) دليلًا على هذه الفرضية، إذ وجدوا أن الأطفال الذين اختبروا باستعمال صور ولغة تجسيمية عن الله كانوا أقرب إلى نسبة الجهل إلى الله من الأطفال الذين اختبروا بغير هذه الصور التجسيمية.

والحاصل أن النزوعات التجسيمية المبكرة عند الأطفال ترتبط باللغة التي يستعملها الكبار. فإذا أظهر البالغون مفاهيمهم الحدسية التجسيمية في لغتهم التي يستعملونها في حديثهم عن الله فسيظهر أثر ذلك في المفاهيم التي يكتسبها الأطفال عن الله. ووفقًا لمنهج المكانة التنموي، فمن الضروري تفكيك وظيفة التصور التجسيمي للبالغين وما ينتج عنها من نظريات التربية العرقية عن وظيفة مفاهيم الله في التنمية. ومن الممكن العثور على بعض الأدلة على الفائدة الوظيفية لمفاهيم الله في بحث اشتغل على تفحص معتقدات الوالدين عن أثر الأفعال الشعائرية في الصلاة (Richert et al., 2016)، فقد تبين أن الآباء البروتستانت والكاثوليك كانوا أميل من الآباء المسلمين إلى الاعتقاد بأن أن أفعال الصلاة مهدت سبل التواصل المباشر مع الله، أما الآباء المسلمون فغلب عليهم النظر إلى أفعال الصلاة من حيث إنها تمهد السبيل إلى التفكر في الله. وتشير هذه النتائج إلى أن الأسس المختلفة في مفهوم الله يمكن أن تمهد لأنواع مختلفة من العلاقات مع الله.

التعليم الديني الصناعي

يقوّم الأطفال من حولهم باستمرار لتحديد أهل الثقة في تلقي المعارف والمهارات الجديدة، ويُعرف ذلك "بالثقة الانتقائية" (Harris et al., 2018) أو "الشك الساذج" (Woolley & Ghossainy, 2013). وما تعلُّم الأطفال المفاهيم الدينية كالفاعلين الخارقين والحياة الآخرة إلا تبيانًا لتعويلهم على الشهادة الصريحة لمن حولهم (Harris & Richert, 2008). وقد أفادت الأبحاث أن الأطفال في سن ما قبل

المدرسة حساسون لأحوال المعلمين المحتملين، إذ بناء عليها يحددون من هم أهل الثقة في تلقي المعارف الجديدة (Harris et al., 2018).

وتقوم معظم أبحاث ثقة الأطفال بالمعلمين على تقويم الثقة الانتقائية للأطفال بسؤالهم تحديد من لا ثقة بهم من المعلمين وتصفّح اعتقادهم للادعاءات الجديدة للمعلمين الموثوق بهم (Koenig & Harris, 2005). ومن ذلك، دراسة التقى فيها أطفال أعمارهم بين 3 و4 سنوات بمعلمين موثوق بهم (كانوا يقدّمون دائمًا تسميات صحيحة لأشياء معروفة كالكرة على سبيل المثال) وآخرين غير موثوق بهم (كانوا يقدّمون تسميات خاطئة لأشياء معروفة، مثل أن يسمي الكرة حذاءً) فأظهر الأطفال مقدرة على تحديد المعلم الذي لا يعوّل عليه (Koenig & Harris, 2005). وأظهر الأطفال في سن 4 سنوات دون من هم في سن 3 سنوات ميلًا أكبر إلى الثقة في دقة ما يقدمه المعلم الموثوق به مستقبلًا وإلى تصديق ما يخبر به. وبناءً على هذه المنهجية ومنهجيات مماثلة، وجدت الدراسات أن الأطفال في سن 4 سنوات يتعلمون انتقائيًا قواعد اللغة واستعمالات الأشياء من المعلمين الموثوقين (Corriveau et al., 2011) وأن تذكرهم للمعوّل عليهم من المعلمين تستمر من أربعة إلى سبعة أيام (Corriveau & Harris, 2009).

ومع أن ذاكرة الأطفال بالموثوق بهم من المعلمين تستمر، فإنهم قد يغيرون حكمهم بسهولة بحسب ما يصلهم من أخبار جديدة عن الموثوق بهم فينقلب حكمهم ويصير من كان موثوقا به غير ذلك. وأُثبتت هذه المقدرة بدراسات ظهر فيها المعلم الموثوق به سابقًا عند الأطفال بأخبار كاذبة (Jaswal et al., 2008) أو قدّم على أنه كان معصوب العينين ولم يستطع تقديم أخبار دقيقة (Nurmsoo & Robinson, 2009). وإذا كان الأطفال يغيرون أحكامهم بسهولة من الثقة إلى عدم الثقة، فإنهم لا يغيرون أحكامهم بسهولة من عدم الثقة إلى الثقة (Nurmsoo & Robinson, 2009).

وكما تتعلق ثقة الأطفال الانتقائية بالإخبار الصادقة (كتسمية الأشياء بمسمياتها على سبيل المثال)، فكذلك تتعلق بطائفة أخرى متنوعة من صفات

المعلمين. فالأطفال يفضلون تصديق المعلم مجهول الحال على من تبيّن جهله (Koenig & Jaswal, 2011). وبرهان ذلك أنه عندما التقى أطفال بمعلم ظهر من حاله لهم امتلاكه لأدوات التحصيل المعرفي وآخر ظهر من حاله سوء أدواته للتحصيل المعرفي، أظهر الأطفال ميلًا لتصديق المعلم ذي الأدوات الجيدة (Koenig, 2012). وفي دراسات أخرى تفحصت قدرة الأطفال على نسبة المعارف المتخصصة إلى أهلها (طبيب مقابل ميكانيكي والنسر مقابل سيارة) تبينت قدرة الأطفال من سن 3 سنوات على نسبة المقامات النمطية إلى أهلها، وزاد الأطفال من سن 4 و5 سنوات بالقدرة على نسبة المعرفة ذات الصلة والمبادئ الأساسية لأهلها وكانت النتائج بحيث يمتنع صدورها مصادفة (Landrum et al., 2013; Lutz & Keil, 2002). ويعتبر الأطفال كذلك طبائع الإنسان عند تعيين الموثوق بهم من المعلمين، فتجدهم أقرب إلى تصديق المعلم اللطيف الجاهل من العليم الدنيء (Landrum et al., 2013)، كما أنهم أقرب إلى تصديق المعلم المعتد بنفسه من فاقد الثقة في النفس (Tenney et al., 2011).

وفيما يتعلق بالمكانة التنموية للإدراك الديني الحدسي، فمن المناسب تصفّح أحوال الذين يقدمون رواياتهم الدينية للأطفال في مرحلة الطفولة المبكرة، لا سيما الآباء والقادة الدينيين والمعلمين الدينيين. إذ تشير الدراسات إلى أن تصديق الأطفال بواقعية وضع الكيانات الخيالية والخارقة مرتبط بتشجيع الوالدين الصريح لمعتقدات الأطفال في تلك الكيانات (Canfield & Ganea, 2014; Luce et al., 2013; Tenenbaum & Hohenstein, 2016; Woolley et al., 2004). وتتجلى أحد مظاهر أثر الشهادة الصريحة للوالدين في تنمية المفاهيم الخارقة للأطفال في دراسة أجريت لمحادثات بين والدين وأطفالهم عن الأحداث المستحيلة والمستبعدة (Nolan- Reyes et al., 2016). فكان الأطفال أميل إلى القول باستحالة وقوع الأحداث المستبعدة إذا قدم آباؤهم تعليلًا لعدم إمكان وقوع الحدث المستحيل. بالإضافة إلى ذلك، وجد هيكلينج Hickling وروزنجرين Rosengren (2000) أن استعمال الأطفال لمصطلح "السحر" لتعليل الأحداث المادية لا يقع إلا إذا استعمل الوالدان المصطلح.

ومما يؤثر كذلك في اعتقاد الأطفال بالكائنات غير المرئية شيوع التصديق الثقافي لوجود هذه الكائنات. ومن شواهد ذلك أن وجد هارس Harris وزملاؤه (2006) أن الأطفال الذين كانت أعمارهم بين 4 و6 سنوات كانوا أكثر يقينًا بوجود كائنات غير مرئية مجمع على وجودها (كالجراثيم) من كائنات غير مرئية مختلف على وجودها بين أهل البيت (مثل سانتا كلوز). ويظهر هذا النمط حتى في المجتمعات ذات الدعم الثقافي الجامع لكل من الظواهر العلمية والدينية (Davoodi et al., 2016). ففي دراسة أجريت على آباء وأطفال إيرانيين، أجمع الآباء على صحة ظواهر دينية (كوجود الله)، ولكنهم كانوا أكثر يقينًا في وجود ظواهر علمية (كالجراثيم)، وأظهر أطفالهم الذين كانت أعمارهم بين 5 و10 سنوات نفس التفاوت في درجة اليقين.

ومن العوامل المؤثرة في ثقة الأطفال بالمعلمين درجة الارتباط الوجداني بهم (Corriveau et al., 2009). ويتجلى أثر الروابط الوجدانية في الأبحاث التي تفحصت تفضيل الأطفال بين أمهاتهم والغرباء في تلقي الأخبار عند التعارض. ومن ذلك دراسة اشتغلت على أطفال كانت أعمارهم بين 4 إلى 5 سنوات، وكانوا قد صنّفوا في عمر 15 شهرًا على أنهم من ذوي التعلق الآمن(10) secure

---

(10) بنيت هذه التصنيفات على الدراسة التي أجرتها ماري أنيسورث Mary Ainsworth في سبعينيات القرن الماضي وقد استخدمت تجربة عرفت بنصب الحالة القلقة Strange Situation procedure لتقويم أوجه التعلق للرضع. وتنفذ التجربة على 8 مراحل، تستمر كل مرحلة مدة 3 دقائق، وتقام في غرفة أرضية مقسمة إلى 16 مربع لتسجيل الموقع والحركة وفي أحد طرفيها كرسي مليء بالألعاب وعلى الطرف الآخر للغرفة كرسي يجلس عليه الأم وإنسان غريب. ويوضع الطفل في المركز ويترك له حرية الحركة ويلقن الغريب والأم عن الأداء المطلوب منهما. وهي كالتالي:

تدخل الأم والطفل الغرفة معًا، ثم تجلس الأم ويترك الطفل ليلعب، يدخل الغريب ويحي الأم، يتحدث الغريب مع الأم والطفل يلعب، يقترب الغريب من الطفل ويحاول مشاركته في اللعب، تغادر الأم الغرفة، يبقى الغريب في الغرفة مع الرضيع، تعود الأم إلى الغرفة.

وأثناء كل خطوة من هذه الخطوات يراقب الطفل وتسجل سلوكياته وتصنف ضمن الفئات التالية:

attachment، فكان هؤلاء الأطفال أميل إلى التعويل على الغريب من أمهاتهم في اكتساب معارف تتعلق بمهمة معينة إذا أظهر هذا الغريب لهم قبل ذلك أنه أعلم من الأم في تلك المهمة المعينة (Corriveau et al., 2009). وعلى النقيض من ذلك، فإن الأطفال الذين صنفوا بأنهم من ذوي التعلق القلق التجنبي insecure-avoidant attachment أظهروا تعويلًا قليلًا على مزاعم أمهاتهم عمومًا؛ وأما الأطفال الذين صنفوا بانهم ذوي التعلق القلق المقاوم insecure-resistant attachment فكانوا أكثر تعويلًا على مزاعم أمهاتهم عمومًا (Corriveau et al., 2009).

الأعمال الدينية المشتركة

ويرى توماسيلو Tomasello وزملاؤه (1993) أن التقليد imitation يتضمن تثبيت القصد التواصلي ومنظور النموذج في العقل، وإذا صح ذلك، فقد تكون المفاهيم الدينية تمثيلات مثبّتة للأفعال الشعائرية أو للمقاصد والاعتبارات المتضمنة في الأفعال العشائرية (Richert & Smith, 2010). وتتميز الشعائر الدينية باحتوائها على أفعال غامضة سببيًا (Legare & Souza, 2012; Watson- Jones & Legare, في هذا المجلد)، كما تقول لجار وسوزا (2012):

> إن خاصية الغموض السببي في الشعائر الدينية خاصية راسخة لا تنقطع؛ ذلك (1) لأن الأفعال الشعائرية ليست خاضعة للسنن الفيزيائية السببية الحدسية التي تخضع لها الأفعال الأخرى و(2) لأنها تخلو عن الربط

التعلق الآمن وفيه تكون الأم بمنزلة الأساس الآمن للطفل يستكشف البيئة بها ومعها ويستاء الطفل عند مغادرتها ولكنه يهدأ بسهولة عند عودتها.
التعلق القلق التجنبي وفيه يتجنب الطفل الأم عند عودتها ويبدو وكأنه غير مبال بها أو غاضب منها
التعلق القلق المقاوم وفيه يكون الطفل متشبثًا بأمه محتجا على فراقها ويغضبون عند عودتها ولا يهدؤون بسهولة
(المترجم)

السببي الحدسي بين الفعل الشعائري المعين (كفرك وعاء خزفي) والنتيجة أو الأثر المتوقع منه (كإنزال الغيث). (p. 1)

وقد دلت شواهد على أن البالغين حساسون للاختلافات في أداء الشعائر التي قد توحي بالتأثير في فاعلية الشعيرة، هذا إن لم يعدّوها آليات سببية للفاعلية. فقد تبين أن البالغين كانوا أميل إلى الحكم على شعائر غير مألوفة بالفاعلية إذا تضمن الأداء مزيدًا من الأفعال والتكرار وحضورًا للأيقونات الدينية (Legare & Souza, 2012). وبالإضافة إلى هذه العوامل، اعتبر المنظّرون العوامل الاجتماعية الإدراكية والعوامل الأدائية المؤثرة في الحدس المتعلق بفاعلية الشعائر. ومن هؤلاء لاسن وماكولي (1990) اللذان أتيا بنظام تمثيل الأفعال الشعائرية Ritual Action Representation System وقد أسساه على نظام فودور Fodor لتمثيل الفعل (1987). ووفقًا لهذا النظام، يمكن تقسيم الشعائر إلى أجزائها المكونة: فاعل الشعيرة (وهو الشخص الذي يؤدي الشعيرة) وعناصر الشعيرة بما في ذلك أفعالها والأداة الشعائرية المستعملة في أداء الفعل الشعائري؛ وشيء (أو شخص) شعائري توجه إليه الشعيرة (Lawson & McCauley, 1990). وتُعرَّف الشعائر الدينية بناء على هذا النهج النظري على أنها "أفعال يؤديها شخص لشخص آخر أو لشيء معين لإحداث آثار غير طبيعية مستعينًا بفاعلية خارقة" (Barrett & Lawson, 2001, p. 184). وسر هذا التعريف يقوم على الفاعلية الخارقة التي تعدّ آلية سببية لفاعلية الشعيرة، وعلى أن الأفعال والتسلسلات الشعائرية هي وجه من أوجه التواصل مع الفاعل الخارق.

ويتضمن تقليد الطفل للشعائر والأفعال الدينية تثبيت مقاصد الفاعلين في عقول الأطفال، لا الحاضرين وحسب ولكن جميع الذين أدوا هذه الأفعال على مدار التاريخ التطوري (Richert & Smith, 2010). وإذا أخذنا الشعائر على أنها صور لأعمال رمزية ثقافيًا، فمن المهم أن ننظر في الأثر الذي تحدثه الشعائر في نمو المفاهيم الدينية للأطفال. وإذا طبقنا بدقة نظرية التعلم الثقافي، فإن المفاهيم الدينية قد تكون صورًا مثبّتة لأفعال شعائرية أو للمقاصد ووجهات النظر التي تقوم عليها الأفعال الشعائرية. وإذا كان الحال كذلك، فقد تكون

المشاركة في الشعائر الدينية عاملاً أساسيًا في بناء المفاهيم الدينية على مدار التاريخ التطوري. ومن المتوقع أن تختلف ضروب الأداء الخاصة بأسلافنا عن ضروب الأداء في العصر الحديث باختلاف وظيفة السياق الثقافي، وهو ما يظهر تراكم التغيرات والأعمال الثقافية.

ومن المتوقع أن يكون تقليد الأطفال للشعائر الدينية (والتثبيت اللاحق لمقاصدهم) من نوع التقليد المحض. فقد أشارت الدراسات إلى أن الأطفال أميل إلى المبالغة في تقليد تصرفات الأشخاص الذين يتحدثون بنفس لهجة الطفل (Kinzler et al., 2011)، وينتسبون لجماعة ذات مكانة عالية (McGuigan, 2013)، ويبدون على علم ومعرفة (Bucshbaum et al., 2011).

وقليلة هي الأبحاث التي تفحصت حدس الأطفال المتعلق بكيفية إنتاج الشعائر الدينية لآثارها وعلة إنتاجها لهذه الآثار. ومن هذه الأبحاث بحث أخبر فيه أطفال كاثوليك أعمارهم بين 4 و12 عامًا بشرح مختصر لتعميد رضيع، ثم سُئلوا: ما الذي يطرأ على الطفل من أحوال بعد المعمودية؟ فأجاب الأطفال بمختلف أعمارهم أن المعمودية أحدثت حالًا داخليًا للطفل متعلق بعقله أو روحه، لا بدماغه المادي (Richert & Harris, 2006). وتشير هذه النتائج إلى أن الأطفال يتصورون الشعائر على أنها ذات تأثير غير مرئي على الشخص الذي تُؤدى له الشعائر، وربما يدل ذلك على اعتقادهم أن هذه الأفعال "المبهمة سببيًا" (Legare & Souza, 2012) تؤثر على جوانب بشرية لا يمكن ملاحظتها مباشرة.

ومن الأبحاث أيضًا أبحاث اشتغلت بمعرفة كيفية فهم الأطفال لفاعلية أفعال الشعائر. ومن ذلك التجارب الثلاث التي أجرتها ريتشر (2006) مع أطفال أعمارهم بين 4 و12 عامًا، وفيها امتحنت آراء الأطفال: أيؤثر التغيير في أفعال الشعائر على النتيجة المنتظرة من الشعيرة؟ في التجربة الأولى، سُئل الأطفال عن أفعال شعائر مخترعة (كالوقوف على قدم واحدة أثناء الغناء) وعلّلت الأفعال تعليلًا شعائريًا باعتبارها جزءًا من تاريخ الجماعة الاجتماعية (كالقول: إنهم لا يعرفون سبب وقوف الناس على ساق واحدة، ولكن الناس

يؤدون الغناء بهذه الطريقة أبدًا) وتعليلًا وظيفيًا (كالقول: إن تأدية الناس للغناء تكون أفضل إذا وقفوا على ساق واحدة)، فلما سُئل الأطفال كيف يكون الأمر إذا لم يؤد المرء الأفعال الشعائرية والأفعال الوظيفية، اختلفت إجابتهم. أما من كانوا في سن التاسعة فما فوق فميزوا بين الأفعال الشعائرية والوظيفية، فاتفقوا جميعًا على أن عدم أداء الأفعال الشعائرية أمر سيء "بعض الشيء"، واختلفوا في الأثر الناتج عن عدم تأدية الأفعال الوظيفية[11] (Richert, 2006).

وفي التجربتين التاليتين، امتحن الأطفال في أفعال شعائرية مألوفة لديهم (كالمعمودية) وروتين مألوف (كالاستحمام ليلًا Richert, 2006). ولم يكن السؤال هذه المرة عن رأيهم في عواقب عدم تأدية أفعال الشعيرة، ولكن عن ضرورة الالتزام بالتسلسل والهيئة الخاص لتأدية شعيرة معينة (وهذه التجربة الثانية) وعن عواقب الإخلال بهذا بالهيئة الخاصة للشعيرة (وهذه التجربة الثالثة). فكانت إجابة الأطفال من جميع الأعمار أن مراعاة هيئة الأفعال في التعميد أمر واجب، ولم يكن الشأن كذلك في أفعال الاستحمام، وكان الأطفال في سن 4

(11) وبينت ريبكا ريتشرت في ورقتها المشار إليها أن الأطفال تباينت إجابتهم في عدم أداء الأفعال التي صورت على أنها وظيفية تأدية تامة فذهب أكبرهم سنا إلى أن تغيير أداء الأفعال لن يؤثر في النتيجة المرجوة من مجموع الأفعال أما الأصغر سنا فذهبوا إلى ضرورة عدم الإخلال بهيئة أداء الأفعال الوظيفية. وهذا خلاف الأفعال التي صورت على أنها شعائرية محضة فقد أجمعوا على ضرورة الالتزام بهيئة الأفعال كما هي وإلا أضرت بالنتيجة المرجوة ولو قليلًا. تقول ريبكا في ورقتها: " لقد سئل الأطفال عن شعائر غير مألوفة في كنائس غير مألوفة، وذلك قد يجعلنا نتوقع أن إجابتهم ستختلف عما لو كانوا قد سئلوا عن الشعائر الدينية المألوفة لديهم. لقد اختبرت التجربة على نحو غير مباشر حدس الأطفال حول الشعائر. فطُلب منهم أساسًا تعميم تجربتهم الخاصة للشعائر المألوفة لديهم في كنائسهم إلى هذه الشعائر الجديدة. وهذا يتطلب منهم أن يروا أوجه التشابه والصلات بين تجربتهم السابقة للشعائر والأفعال التي نفذت في الشعائر الجديدة. وقد استجاب الأطفال وفقًا للنمط المتوقع، بأن كانوا متساهلين في أحكامهم عن تغيير الأفعال الوظيفية وغير متساهلين في أحكامهم عن تغيير الأفعال الشعائرية." (المترجم)
انظر:
Richert, R. A. (2006). The ability to distinguish ritual actions in children. Method & Theory in the Study of Religion, 18, 144- 165. doi:10.1163/ 157006806777832850

إلى 6 سنوات أميل ممن هم في سن 7 و12 سنوات إلى القول ببطلان الشعيرة إذا أخل المؤدي بهيئة الأفعال (Richert, 2006).

ومن الدراسات الحديثة دراستان امتحنتا الاختلافات في تصور الأطفال الشعائري للصلاة (Richert et al., 2016) وكيف يرتبط نمو الإدراك الاجتماعي للأطفال بفهمهم للجوانب الشعائرية للصلاة (Shaman et al., 2016). فوجدت ريتشرت وزملاؤها (2016) أن الأطفال الذين كانت أعمارهم بين 3,5 و6 سنوات وكانوا ينتمون لأديان مختلفة (البروتستانتية والكاثوليكية والإسلام) كانوا أميل من والديهم إلى تصور أفعال الصلاة على أنها مهمة لتحقيق وظيفية الشعيرة (كأن يروا أنها سبب لتعزيز تواصل المصلي مع الله) بدلا من أن يروا أنها مهمة للوظيفة النفسانية الداخلية (كأن تعزز تفكر المصلي في الله). وكذلك كان للأطفال ذوي النظرة الشعائرية للصلاة آراء أكثر تجسيمًا عن الله (مثل أن يتصوروا الله على أنه متجسد وأن علمه محدود) .ووجد شامان Shaman وزملاؤه (2016) أن الأطفال في مرحلة ما دون المدرسة يتشددون عمومًا في التزام أفعال الصلاة، فلابد أن تتضمن الصلاة الأفعال التي تعارفت عليها أديانهم، ووجدوا أن هذا الاعتقاد بوجوب اتباع أفعال الصلاة المتعارف عليها متعلق بتصور الأطفال لما يدور في عقل أمهاتهم، وليس الله؛ ذلك أن الأطفال الذين علموا أن أمهاتهم قد يخطئن معرفة نواياهم (أي قد يعتقدن معتقدات كاذبة) لقصور معرفتهن = كانوا أشد في ضرورة الالتزام بالكيفية التقليدية لأداء الصلاة، حتى بعد التحكم في العمر[12]. وتدل هذه النتائج على أن الأطفال لهم بعض

---

(12) خلص الباحثون في الورقة المشار إليها إلى ما يلي: يرى الأطفال في سن ما قبل المدرسة أن الصلاة وجه من أوجه التواصل الذي يجب إجراؤه على النحو المتعارف عليه. وقد ويتأثر تشدد الأطفال في وجوب الالتزام بأفعال الصلاة بتصورهم للقدرة المعرفية لأمهاتهم (وليس علم الله) وبعمرهم وبتشدد والديهم. فعندما أدرك الأطفال أن معرفة أمهاتهم قد تكون قاصرة، ظهر تشديدهم على أهمية أداء الصلاة تقليديًا. وعلى وجه التحديد، بمجرد أن أدرك الأطفال أن أمهاتهم لن يعرفن نواياهم بخصوص الصلاة إذا اكتفوا بالوقوف أمامهن، شدد الأطفال على أن الصلاة يجب أن تؤدى على النحو المتعارف عليه حتى يعرفن أن أطفالهن

شعور أن الأفعال الشعائرية كالصلاة تنطوي على تأثير الفاعل الخارق مع جوانب نفسانية للناس المنخرطين في هذه الأفعال.

والحاصل أن من مواضيع الدراسة المتعلقة بتنمية المفهوم الديني في مرحلة الطفولة المبكرة والذي أصبح جاهزًا للبحث هو طبيعة العلاقة بين الاشتراك في الأعمال الدينية الجماعية (كالصلاة) ونمو الإدراك الديني البدهي والصريح (Richert & Granqvist, 2013). ومن الفرضيات في ذلك أن الأطفال قد يثبّتون في عقولهم مقاصد الأشخاص الذين يقلدونهم بمراقبتهم للمشاركين في الشعائر من حولهم وبإفراطهم في تقليد أفعال الشعائر (انظر Tomasello et al., 1993)، وغالبًا ما تتضمن هذه المقاصد التواصل مع فاعل خارق غير مرئي وافتراضات للسببية الخارقة. وهكذا تؤثر المشاركة في الأفعال الدينية الجماعية أثرًا كبيرًا في وضع الأساس لنمو وتعليم الإدراك الديني.

الخاتمـــة

ومن المسائل الباقية تفحص الطرق التي تتطبع بها الإدراكات الدينية المعقدة في مرحلة ثقافية باعتبارها إدراكات ومعتقدات شخصية في مسيرة النمو. إذ تشير نظريات التنمية الإدراكية التي تشتغل بالسياق الثقافي إلى ضرورة تحليل كيفية

يصلين. والحال ليس كذلك مع الله، فلم يرتبط تصور الأطفال لعلم الله بالرأي في التساهل في أفعال بالصلاة؛ ذلك لأن الأطفال ينسبون العلم المعصوم إلى الله ثم إن الصلاة حديث مع الله. ومن ذلك نستدل على أن أطفال ما قبل المدرسة يرون في أفعال الصلاة طريقة للتواصل مع الناس (لا من الله)، فأفعال الصلاة المستقرة المتعارف عليها هي الطريقة الوحيدة لإعلام الممارسين المتدينين الآخرين بأن المرء يصلي، ولا حاجة لله في ذلك، لأنه الله عالم بالفعل بنواياهم وصلاتهم. (المترجم)

انظر:

Shaman, Nicholas J., Anondah R. Saide, Kirsten A. Lesage, and Rebekah A. Richert. "Who Cares If I Stand on My Head When I Pray? Ritual Inflexibility and Mental-State Understanding in Preschoolers". In *Research in the Social Scientific Study of Religion*, (Leiden, The Netherlands: Brill, 2016) doi: https://doi.org/10.1163/9789004322035_009

حدوث نمو التفكير الديني في السياقات المادية والاجتماعية الفريدة، وكيف يؤثر الجسم بطرق مختلفة في هذا النمو، وكيف تؤثر نظريات التربية العرقية في توقيت النمو التفكير الديني وفي غاياته وفي مشاركة الأطفال الفعالة بمختلف أعمارهم في هذا الجنس من الفكر.

ومع وجود هذه المسائل التي لم تبحث، فإن النظريات والأبحاث التي وصفناها هنا تشير إلى أن التعليم الديني قد يحدث بطرق عدة. نعم، لا شك أن التعلم الديني قد يحدث بالتعليم المباشر، ولكن الحال مع الأطفال الصغار أنهم يتعلمون دينهم على الأرجح من طريق التفاعلات العادية مع والديهم، وملاحظة لغة آبائهم وتصرفاتهم والمشاركة في الشعائر. ولأن الإدراكات الحاصلة في مطلع عمر الإنسان تزداد عفويتها بتقدم الزمان ومع الاستعمال، فإن طبيعة الأحوال الدينية في مرحلة الطفولة المبكرة هي التي تبني الأساس المفاهيمي لما يتعلمه الأطفال مستقبلًا من معتقدات دينية وكيفية التفاعل معها.

أسئلة لمزيد من البحث

1. ما هي طبيعة السياقات المادية والاجتماعية التي ينمو فيها الفكر الديني؟ وكيف تشكل طبيعة هذه السياقات التنمية الدينية والروحية؟
2. ما هي أوجه التشابه والاختلاف في نظريات التربية العرقية فيما يتعلق بغايات الفكر الديني والتوقيت التنموي لتحقيق هذه الغايات والمشاركة الفعالة للأطفال في مختلف الأعمار في هذا الصنف من الفكر؟
3. كيف يعالج الأطفال ويثبتون أنواع الشهادات المختلفة التي يتلقونها من "الخبراء" المتنوعين في حياتهم الدينية (كالآباء والمعلمين الدينيين والقادة الدينيين والأشقاء والأقران والنصوص وما شابه)؟
4. ما هو أثر الفعل والتجسيد في تنمية الفكر الديني للأطفال؟

شكر وعرفان

قدمت مؤسسة جون تمبلتون منحة للمؤلف لكتابة هذا الفصل (JTF61062#).

المراجع

Atran, S. (2002). *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Atran, S., & Norenzyan, A. (2004). Religions evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion. *Brain and Behavioral Sciences*, *27*(6), 713- 730. doi:10.1017/ S0140525X04000172

Baillargeon, R. (2008). Innate ideas revisited: For a principle of persistence in infants' physical reasoning. *Perspectives on Psychological Science*, *3*(1), 2- 13. doi:10.1111/ j.1745-6916.2008.00056.x

Baillergeon, R., Scott, R. M., & Bian, L. (2016). Psychological reasoning in infancy. *Annual Review of Psychology*, *67*, 159- 186. doi:10.1146/ annurev- psych- 010213- 115033

Bandura, A. (1989). Social cognitive theory. In R. Vasta (Ed.), *Annals of child development. Vol. 6: Six theories of child development*, pp. 1- 60. Greenwich, CT: JAI Press.

Barrett, J. L., & Keil, F. C. (1996). Conceptualizing a non- natural entity: Anthropomorphism in God concepts. *Cognitive Psychology*, *31*, 219- 247. doi:10.1006/ cogp.1996.0017

Barrett, J. L., & Lawson, E. T. (2001). Ritual intuitions: Cognitive contributions to judgments of ritual efficacy. *Journal of Cognition & Culture*, *1*(2), 183-201. doi:10.1163/ 156853701316931407

Barrett, J. L., Richert, R. A., & Driesenga, A. (2001). God's beliefs versus mother's: The deof nonhuman agent concepts. *Child Development*, *72*, 50- 65. doi:10.1111/ 1467-8624.00265

Bering, J. M. (2006). The folk psychology of souls. *Behavioral and Brain Sciences*, *29*, 453-462. doi:10.1017/ S0140525X06009101

Bjorklund, D. F., & Causey, K. B. (2018). *Children's thinking: Cognitive development and indidifferences* (6th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

Bjorklund, D. F., & Ellis, B. J. (2014). Children, childhood, and development in evolutionary perspective. *Developmental Review*, *34*, 225- 264. doi:10.1016/ j.dr.2014.05.005

Boyd, R., Richerson, P. J., & Heinrich, J. (2011). The cultural niche: Why social learning is essenfor human adaptation. *PNAS*, *108*(2), 10918- 10925. doi:10.1073/ pnas.1100290108

Boyer, P. (2001). *Religion explained.* London: Vintage.

Bronfenbrenner, U., & Morris, P.A. (2006). The ecology of developmental processes. In W. Damon & R. M. Lerner (Eds.), *Handbook of child psychology* (5th ed., Vol. 1). New York: Wiley.

Bruner, J. S. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bucshbaum, D., Gopnik, A., Griffiths, T. L., & Shafto, P. (2011). Children's imitation of causal action sequences is influenced by statistical and pedagogical evidence. *Cognition, 120*(3), 331- 340. doi:10.1016/ j.cognition.2010.12.001

Buttelmann D., Carpenter, M., Call, J., & Tomasello, M. (2007). Enculturated chimpanzees imrationally. *Developmental Science, 10*(4), F31- 38. doi:10.1111/ j.1467-7687.2007.00630

Canfield, C. F., & Ganea, P. A. (2014). "You could call it magic": What parents and siblings tell children about unobservable entities. *Journal of Cognition and Development, 15*(2), 269- 286. doi:10.1080/ 15248372.2013.777841

Corriveau, K. H. & Harris, P. L. (2009). Preschoolers continue to trust a more accurate in1 week after exposure to accuracy information. *Developmental Science, 12*, 188- 193. doi:10.1111/ j.1467- 7687.2008.00763.x

Corriveau, K. H., Harris, P. L., Meins, E., Femyhough, C., Arnott, B., Elliot, L., Liddle, B., Hearn, A., Vittorini, L., & de Rosnay, M. (2009). Young children's trust in their mother's claims: Longitudinal links with attachment security in infancy. *Child Development, 80*(3), 750- 761. doi:10.1111/ j.1467- 8624.2009.01295.x

Corriveau, K. H., Pickard, K, & Harris, P. L. (2011). Young children's selective trust in informants. *Philosophical Transactions of the Royal Society, Series B: Biological Sciences, 366*, 1179- 1187. doi:10.1098/ rstb.2010.0321

Davoodi, T., Corriveau, K. H., & Harris, P. L. (2016). Distinguishing between realistic and fanfigures in Iran. *Developmental Psychology, 52*(2), 222- 231. doi:10.1037/ dev0000079

Dewey, J. (1963). *Experience and education*. New York: Simon and Schuster. (Original work published in 1938).

Durkheim, É. (1947). *The elementary forms of religious life*. London: George Allen & Unwin. (Original work published in 1912).

Evans, E. M. (2000). The emergence of beliefs about the origins of species in school- age chil*Merrill- Palmer Quarterly, 46*, 221- 254.

Fodor, J. A. (1987). *Psychosemantics: The problem of meaning in the philosophy of mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Gauvain, M. (1998). Cognitive development in social and cultural context. *Current Directions in Psychological Science, 7*(6), 188- 192. doi:10.1111/ 1467- 8721.ep10836917

Gauvain, M. (2001). *The social context of cognitive development*. New York: Guilford Press.

Gergely, G., Bekkering, H., & Kiraly, I. (2002). Rational imitation in preverbal infants *Nature, 415*(6873), 755. doi:10.1038/ 415755a

Gopnik, A., & Wellman, H. M. (1994). The theory theory. In L. A. Hirschfeld & S. A. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*, pp. 257-293. New York: Cambridge University Press. http:// dx.doi.org/ 10.1017/ CBO9780511752902.011

Gottlieb, G. (2007). Probabilistic epigenesis. *Developmental Science*, *10*(1), 1- 11. doi:10.1111/ j.1467- 7687.2007.00556.x

Greenough, W. T., Black, J. E., & Wallace, C. S. (1987). Experience and brain development. *Child Development*, *58*, 539- 559.

Guthrie, S. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Harris, P. L., Koenig, M. A., Corriveau, K. H., & Jaswal, V. K. (2018). Cognitive foundations of learning from testimony. *Annual Review of Psychology*, *69*, 251- 273. doi:10.1146/ annurev- psych- 122216- 011710

Harris, P. L., Pasquini, E. S., Duke, S., Asscher, J. J., & Pons, F. (2006). Germs and angels: The role of testimony in young children's ontology. *Developmental Science*, *9*(1), 76- 96. doi:10.1111/ j.1467- 7687.2005.00465.x

Harris, P. L., & Richert, R. A. (2008). William James, "The World of Sense" and trust in testi*Mind & Language*, *23*(5), 536- 551. doi:10.1111/ j.1468- 0017.2008.00354.x

Heiphetz, L., Lane, J. D., Waytz, A., & Young, L. L. (2016). How children and adults represent God's mind. *Cognitive Science*, *40*(1), 1- 24. doi:10.1111/ cogs.12232

Horner, V., & Whiten, A. (2005). Causal knowledge and imitation/ emulation switching in chimpanzees (*Pan troglodytes*) and children (*Homo sapiens*). *Animal Cognition*, *8*(3), 164- 181. doi:10.1007/ s10071- 004- 0239- 6

Jarnefelt, E., Cantfield, C. F., & Kelemen, D. (2015). The divided mind of a disbeliever: Intuitive beliefs about nature as purposefully created among different groups of non-religious adults. *Cognition*, *140*, 72- 88. doi:10.1016/ j.cognition.2015.02.005

Jaswal, V. K., McKercher, D. A., & VanderBorght, M. (2008). Limitations on reliability: Regularity rules in the English plural and past tense. Child Development, *79*(3), 750-760. doi:10.1111/ j.1467- 8624.2008.01155.x

Kelemen, D. (2004). Are children "intuitive theists"? Reasoning about purpose and design in nature. *Psychological Science*, *15*(5), 295- 301. doi:10.1111/ j.0956-7976.2004.00672.x

Kelemen, D., & DiYanni, C. (2005). Intuitions about origins: Purpose and intelligent design in children's reasoning about nature. *Journal of Cognition and Development*, *6*(1), 3- 31. doi:10.1207/ s15327647jcd0601_ 2

Kinzler, K. D., Corriveau, K. H., & Harris, P. L. (2011). Children's selective trust in native- acspeakers. *Developmental Science*, *14*(1), 106- 111. doi:10.1111/ j.1467-7687.2010.00965.x

Koenig, M. A. (2012). Beyond semantic accuracy: Preschoolers evaluate a speaker's reasons. *Child Development*, *83*(3), 1051- 1063. doi:10.1111/ j.1467- 8624.2012.01742.x

Koenig, M. A., & Harris, P. L. (2005). Preschoolers mistrust ignorant and inaccurate speakers. *Child Development, 76*, 1261- 1277. doi:10.1111/ j.1467- 8624.2005.00849.x

Koenig, M. A., & Jaswal, V. K. (2011). Characterizing children's expectations about exper- and incompetence: Halo or pitchfork effects? *Child Development, 82*(5), 1634- 1647. doi:10.1111/ j.1467- 8624.2011.01618.x

Landrum, A., Mills, C. M., & Johnston, A. (2013). When do children trust the expert? Benevolence information influences children's trust more than expertise. *Developmental Science, 16*(4), 622- 638. doi:10.1111/ desc.12059

Lane, J. D., & Harris, P. L. (2014). Confronting, representing, and believing counterintuitive concepts: Navigating the natural and supernatural. *Perspectives on Psychological Science, 9*(2), 144- 160. doi:10.1177/ 1745691613518078

Lane, J. D., Wellman, H. M., & Evans, E. M. (2012). Socio- cultural input facilitates children's developing understanding of extraordinary minds. *Child Development, 83*(3), 1007- 1021. doi:10.1111/ j.1467- 8624.2012.01741.x

Lawson, T. E., & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking religion*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Legare, C. H., & Nielsen, M. (2015). Imitation and innovation: The dual engines of cultural learning. *Trends in Cognitive Science, 19*(11), 68- 699. doi:10.1016/ j.tics.2015.08.005

Legare, C. H., & Souza, A. L. (2012). Evaluating ritual efficacy: Evidence from the supernatural. *Cognition, 124*(1), 1- 15. doi:10.1016/ j.cognition.2012.03.004

Luce, M. R., Callanan, M. A., & Smilovic, S. (2013). Links between parents' epistemological stance and children's evidence talk. *Developmental Psychology, 49*(3), 454- 461. doi:10.1037/ a0031249

Luria, A. R. (1928). The problem of the cultural behavior of the child. *Journal of Genetic Psychology, 35*, 493- 506. Retrieved from https:// www.marxists.org/ archive/ luria/ works/ 1928/ cultural- behaviour- child.htm

Lutz, D. J., & Keil, F. C. (2002). Early understanding of the division of cognitive labor. *Child Development, 73*, 1073- 1084. doi:10.1111/ 1467- 8624.00458

Lyons, D. E., Young, A. G., & Keil, F. C. (2007). The hidden structure of overimitation. *PNAS, 104*(50), 19751- 19756. doi:10.1073/ pnas.0704452104

McCauley, R. N. 2011). *Why religion is natural, and science is not*. New York Oxford University Press.

McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. New York: Cambridge University Press.

McGuigan, N. (2013). The influence of model status on the tendency of young children to over- imitate. *Journal of Experimental Child Psychology, 116*(4), 962- 969. doi:10.1016/ j.jecp.2013.05.004

Nelson, K., & Kessler Shaw, L. (2002). Developing a socially shared symbolic system, in lanliteracy and cognitive development. In E. Amsel & J. P. Byrnes (Eds), *Language,*

literacy, and cognitive development: The development and consequences of symbolic communi, pp. 27- 62. Mahwah, NJ: Erlbaum.

Nielsen, M., & Tomaselli, K. (2010). Over- imitation in Kalahari bushman children and the origins of human cultural cognition. *Psychological Science, 21*(5), 729- 736. doi:10.1177/ 0956797610368808

Nolan- Reyes, C., Callanan, M. A., & Haigh, K. A. (2016). Practicing possibilities: Parents' explanations of unusual events and children's possibility thinking. *Journal of Cognition and Development, 17*(3), 378- 395. doi:10.1080/ 15248372.2014.963224

Nurmsoo, E., & Robinson, E. J. (2009). Children's trust in previously inaccurate informants who were well or poorly informed: When past errors can be excused. *Child Development, 80*(1), 23- 27. doi:10.1111/ j.1467- 8624.2008.01243.x

ojalehto, b. l., & Medin, D. L. (2015). Perspectives on culture and concepts. *Annual Review of Psychology, 66*, 249- 275. doi:10.1146/ annurev- psych- 010814- 015120

Pinker, S. (2010). The cognitive niche: Coevolution of intelligence, sociality, and lan*Proceedings of the National Academy of Sciences, 107*(2), 8893- 8999. doi:10.1073/ pnas.0914630107

Pyysiäinen, I., & Hauser, M. (2010). The origins of religion: Evolved adaptation or by-product? *Trends in Cognitive Science, 14*(3), 104- 109. doi:10.1016/ j.tics.2009.12.007

Richert, R. A. (2006). The ability to distinguish ritual actions in children. *Method & Theory in the Study of Religion, 18*, 144- 165. doi:10.1163/ 157006806777832850

Richert, R. A., & Granqvist, P. (2013). Religious and spiritual development in childhood. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed.), pp. 165- 192. New York: Guilford Press.

Richert, R. A., Saide, A. R., Lesage, K. A., & Shaman, N. J. (2017). The role of religious conin children's differentiation between God's mind and human minds. *British Journal of Developmental Psychology, 35*(1), 37- 59. doi:10.1111/ bjdp.12160

Richert, R. A., Shaman, N. J., Saide, A. R., & Lesage, K. A. (2016). Folding your hands helps god hear you: Prayer and anthropomorphism in parents and children. *Research in the Social Scientific Study of Religion, 27*, 140- 157. doi:10.1163/ 9789004322035_010

Richert, R. A., & Smith, E. I. (2010).The role of religious concepts in the evolution of human cognition. In U. Frey (Ed), *The nature of God: Evolution and religion*, pp. 93- 110. Antwerp, Belgium: Tectum.

Rogoff, B. (1998). Cognition as a collaborative process. In W. Damon (Ed.), *Handbook of child psychology. Vol. 2: Cognition, perception, and language*, pp. 679- 744. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

Rogoff, B., Moore, L. C., Correa- Chavez, & Dexter, A. L. (2015). Children develop cultural repertoires through engaging in everyday routines and practices. In J. E. Grusec & P. D. Hastings (Eds.), *Handbook of socialization: Theory and research* (2nd ed.), pp. 472- 498. New York: Guilford.

Rosengren, K. S., & Hickling, A. K. (2000). Metamorphosis and magic: The development of children's thinking about possible events and plausible mechanisms. In K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris (Eds.), *Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children*, pp. 75- 98. New York: Cambridge University Press.

Shaman, N. J., Saide, A. R., Lesage, K. A., & Richert, R. A. (2016). Who cares if I stand on my head when I pray? Social cognition and ritual inflexibility in preschoolers. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, *27*, 122- 139. doi:10.1163/ 9789004322035_ 009

Shtulman, A. (2017). *Scienceblind: Why our intuitive theories about the world are so often wrong*. New York: Basic Books.

Shtulman, A., & Schulz, L. (2008). The relation between essentialist beliefs and evolutionary reasoning. *Cognitive Science*, *32*(6), 1049- 1062. doi:10.1080/ 03640210801897864.

Super, C. M., & Harkness, S. (1986). The developmental niche: A conceptualization at the inof child and culture. *International Journal of Behavioral Development*, *9*(4), 545- 569. doi:10.1177/ 016502548600900409

Super, C. M., & Harkness, S. (2002). Culture structures the environment for development. *Human Development*, *45*(4), 270- 274. doi:10.1159/ 000064988

Tenenbaum, H. R., & Hohenstein, J. M. (2016). Parent- child talk about the origins of living things. *Journal of Experimental Child Psychology*, *150*, 314- 329. doi:10.1016/ j.jecp.2016.06.007

Tenney, E. R., Small, J. B., Kondrad, R. L., Jaswal, V. K., & Spellman, B. A. (2011). Accuracy, conand calibration: How young children and adults assess credibility. *Developmental Psychology*, *47*(4), 1065- 1077. doi:10.1037/ a0023273

Tomasello, M. (1999). *The cultural origins of human cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tomasello, M., Kruger, A. C., & Ratner, H. H. (1993). Cultural learning. *Behavioral and Brain Sciences*, *16*(3), 495- 552. doi:10.1017/ S0140525X0003123X

Tooby, J., & DeVore, I. (1987). The reconstruction of hominid behavioral evolution through strategic modeling. In W. G. Kinzey (Ed.), *Primate models for the origin of human behavior*, pp. 183- 237. Albany: State University of New York Press.

Vygotsky, L. S. (1929). The problem of the cultural development of the child. *Journal of Genetic Psychology*, *36*, 415- 434.

Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes* (M. Cole, V. John- Steiner, S. Scribner, & E. Souberman, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Vygotsky, L. S. (1981). The genesis of higher mental function. In J. V. Wertsch (Ed.), *The concept of activity in Soviet psychology*, pp.144- 188. Armonk, NY: Sharp.

Vygotsky, L. S. (1986). *Thought and language*. Cambridge, MA: MIT Press. (Original work published in 1934).

Woolley, J. D., Boerger, E. A., & Markman, A. B. (2004). A visit from the candy witch: Factors influencing young children's belief in a novel fantastical being. *Developmental Science*, *7*(4), 456- 468. doi:10.1111/ j.1467- 7687.2004.00366.x

Woolley, J. D., & Ghossainy, E. M. (2013). Revisiting the fantasy- reality distinction: Children as naïve skeptics. *Child Development*, *84*, 1496- 1510. doi:10.1111/ cdev.12081

الفصل الواحد والعشرون

الإيمان الحي والحدوس الإدراكية

بعض المقتضيات اللاهوتية لعلم الدين الإدراكي

ليرد آر. أو. إدمان و مايرن أيه. بنر

مقدمـــة

تنصرف عنايتنا في هذا الفصل إلى الوقوف على الطرق التي قد تؤثر بها المعلومات والنظريات المنبثقة من علم الدين الإدراكي في اللاهوت، على التسليم بصحتها ودقتها. فما آثار ذلك على محتوى علم اللاهوت ومنهجه؟ إجابة هذا السؤال هو موضوع هذا الفصل، ونسلك في إجابتنا المسار الآتي: نشرع أولاً في إقامة أسس مفاهيمية تأسيسية بتوضيح ما نعنيه بكل من "علم الدين الإدراكي" و"اللاهوت". وبعد تعريف علم اللاهوت، نقدم نموذجًا عامًا لتطبيقه، وهو نموذج نأمل أن يكون معروفًا للمتخصصين ومفهومًا لمن هم خارج التخصص. وثانيًا، نعتبر كيف يمكن أن تؤثر نتائج علم الدين الإدراكي في اللاهوت في أمرين رئيسين: إسناد الغاية الإلهية، وفهم الشعائر والعبادة. ونحن وإن كنا نكتب عن كيفية تأثير علم الدين الإدراكي في مهمة اللاهوت المسيحي خاصة، فإن الكثير مما نقوله هنا ينطبق (مع تعديل طفيف) على النماذج اللاهوتية الأخرى، سواء تمثلت تلك النماذج اللاهوتية في مفاهيم دين مؤسسي حي أم تمثلت على نحو أوسع في أي نوع من الآراء الشخصية في الفاعلية الخارقة وما يمكن أن يعدّه الإنسان على نحو معقول "دينيًا" أو "روحانية".

ما علم الدين الإدراكي؟

نعرّف علم الدين الإدراكي على أنه المسعى الشامل لتفحص الطرق التي يُحدث بها الإدراك البشري العادي هذه التعبيرات الثقافية التي يعدّها غالب الناس "دينية" (Barrett, 2013). إذ تهيء الأسس الإدراكية أو الأدوات العقلية المشتركة الناس لإنشاء المعتقدات الدينية والحفاظ عليها. وجوهر البنية الإدراكية المتضمنة في هذه العمليات هو نظام التفكير الثنائي dual-system thinking، وغالبًا ما يوصف بأنه "النظام 1" و"النظام 2" (Kahneman, 2003, 2011; Stanovich & West, 2000). أما النظام الأول (النظام 1) فهو إدراكنا العفوي اللاوعي الذي لا يُكتسب بالنظر والتأمل والذي هو أساس تفكيرنا التحليلي النظري (أي النظام 2)، وهذا التفكير التحليلي النظري قد يؤثر على نحو متكرر في حدسياتنا فتتطور في أشكال جديدة لتعود فتؤثر على إدراكنا النظري. ومن هذه العملية الدائرية تنشأ الشروط العقلية التي "تمهد الطريق الإدراكي" للناس لتفسير الأحداث وتوليد الأفكار التي نعدّها اليوم دينية.

وتشتغل موضوعات البحث الجوهرية في علم الدين الإدراكي بالكشف عن التفاعل المعقد للوظائف والميول الإدراكية التي تبدو أساسية للمعتقدات والأعمال الدينية والتنظيمات الاجتماعية. والقصة التي يرويها علم الدين الإدراكي عن توليد المعتقدات والأعمال الدينية هي باختصار قصة تفاعل نظام التفكير الثنائي مع الميل البشري إلى اكتشاف الفاعلين بسهولة، واستعمال نظرية العقل للتكهن بما يفكر فيه الآخرون، وميلنا إلى إسناد الغرض والغاية لتعليل وجود الأشياء والأحداث، واعتقادنا العفوي السلس بثنائية العقل والجسد. فنظام التفكير الثنائي dual-system thinking يعتمد على حدوسنا اللاواعية من حيث كونها أساسًا لمعتقداتنا النظرية، وتأتي حدوسنا اللاواعية من آليات الإدراك المتعددة، فآلة الكشف عن الفاعلين مفرطة الحساسية (HADD) تجعل استشعار الفاعلين سهلًا يسيرًا ولو لم نبصر أي شيء، ويفضي ذلك إلى أن تعزو نظرية العقل theory of mind الأفكارَ والنوايا والرغبات إلى أولئك الفاعلين غير المرئيين، ويفضي التفكير الغائي المفرط إلى الاعتقاد المنطقي والمعقول بأن

شيئًا ما هو المتسبب في إحداث كل ما نرى حولنا وأن كل حادث لابد له من محدِث، وتؤيد هذه الاستنتاجات ما ينتج عن آلة كشف الفاعلين ونظرية العقل، وأما حدسنا المتعلق بثنائية العقل والجسد فيحملنا على افتراض أن الحياة تستمر في هيئة ما بعد الموت. ولا يستقر من هذه المفاهيم التي تحدثها هذه الحدوس والتي يسهل تذكرها ونقلها للآخرين إلا ما يمنح المؤمن بعض المزايا ولا يتعارض إلا مع حدس أو حدسين من الحدوس الشعبية. وتلك المفاهيم التي تخالف الحدس مخالفة خفيفة والتي لها أفضلية استنتاجية بصدورها عن حدوس لا واعية ولو جزئيًا = هي أساس المعتقدات الدينية البشرية.

وكما أن تعلم اللغة لا يستقل عن السياق الثقافي والاجتماعي الذي ينشأ فيه الإنسان فكذلك لا تستقل عمليات البناء الإدراكي هذه عن التأثير الاجتماعي والثقافي. فليس كلامنا هنا عن نزعات أو ميول "فطرية"، ولكن عن الطرق التي يفضي بها عمل الإدراك البشري الطبيعي (المتفاعل داخل بيئات البشر النموذجية) إلى إحداث أنواع معينة من المعتقدات والأعمال "الدينية" التي قد تكون تكيفية وقد لا تكون. وبسبب هذا التفاعل بين الطريقة التي تعمل بها عقولنا والأحوال البيئية التي نجد أنفسنا فيها تنشا المعتقدات في وجود وقدرات الفاعلين الخارقين غير المرئيين والحياة الآخرة وثنائية العقل والجسد والفاعل الخالق وفاعلية الشعائر المبهمة سببيًا، وتتداول بسهولة. فالمعتقدات والأفعال الدينية بعضها "طبيعي"، والبعض الآخر ليس كذلك (McCauley, 2000, 2011)، ولذلك لوازم وآثار عميقة في البحث اللاهوتي وعمل القادة والمعلمين الدينيين.

ما اللاهوت؟

إن من ميزات علم الدين الإدراكي التي أفضت إلى فلاحه ونفعه باعتباره برنامج بحثي علمي تجريبي scientific لدراسة الدين اشتغاله بتحديد العمليات الإدراكية المنخرطة في الأعمال والأحوال المفضية إلى تكوين حالة التدين الإنساني. وبذلك حقّق علم الدين الإدراكي تقدمًا كبيرًا في إنتاج تعليلات للاعتقاد المتكرر

الشامل تقريبًا والمنتشر في مختلف الثقافات بوجود الفاعلين الخارقين، دون تجشم الدخول في مجادلات تعريف "الدين" (Barrett, 2013; Barrett & Trigg, 2014) ومجادلات إمكان دراسة الدين دراسة علمية تجريبية. "فالدين" وإن كان موضوعًا واسعًا جدًا بحيث لا يمكن الجزم بإمكان دراسته علميًا، فإنه قابل للتعليل العلمي إذا جُزّأت مكوناته للبحث: كأن يبحث مثلًا السهولة التي يكوّن بها الأطفال معتقدات عن ثنائية العقل والجسد (Barrett, 2012; Bloom, 2004, 2007; Boyer, 2001) ودور عمليات التعقيل mentalizing الإدراكية في الصلاة للآلهة (Barrett, 2012; Edman, 2018)، ثم يُؤلف بين المعلومات التي ينتجها هذا النهج التجزيئي لتكوين نظريات أشمل وأوسع نطاقًا[1].

واللاهوت كالدين يستعصي على التعريف، ولكن يمكن مع ذلك تصوره عند رؤيته، ولا يسلم تعريف للاهوت من المعارضة. واللاهوت، في أعم تعريفاته التحليلية، محاولة لتنظيم أفكار المرء حول الألوهية[2]. والبعض يذهب إلى التسوية بين التفكير في الإله والتفكير في كل ما يرُى أنه مصدر لمعنى الحياة أو للسعادة أو للقيمة الأعلى، ويلزم عن هذا التوسيع الكبير لمعنى المفهوم أن نعدّ من يعبر عن آرائه في المعنى والقيمة ممارسًا لما يشبه اللاهوت. ولكننا نضيق ابتداءً مفهومنا للاهوت ليكون: التفكير المنظم فيما هو إلهي، ثم نضيقه أكثر بعد ذلك.

ويتبين من مناقشتنا حتى الآن أنه باعتبار وجه من أوجه التعريف يمكن القول إن "اللاهوت" فعل شرعي للمشاركين في أي نوع من أنواع الأديان، ولو كانوا ممن يحفظون وصية سقراط بإمعان النظر في حياتهم ومحاسبة أنفسهم والبحث عما يعطي للحياة معنى. ولكننا مع ذلك سنبحث في ضرب من ضروب

---

(1) ومن ذلك كتاب آرا نورانزيان، الآلهة الكبرى (2013) Big Gods إذ جمع فيه معلومات من فنون قريبة ليجعل منها نظرية شاملة واسعة التطبيق.

(2) فهو وصف اللوغوس logos (مبدأ عقلاني منظوم ومنظِم) الذي يتناسب مع الثيوس theos (الله أو الإله أو الإلهي).

الحياة اللاهوتية وهو اللاهوت المسيحي، آخذين في الاعتبار ملاحظات الباحثين في علم الدين الإدراكي الذين يميلون إلى صرف الاعتناء إلى العمليات الإدراكية المنخرطة في جوانب معينة من الحياة الدينية، لنبين بذلك المسالك التي يؤثر بها علم الدين الإدراكي في اللاهوت المسيحي تحديدًا.

علم اللاهوت والعلوم الأخرى

اللاهوت كالفلسفة من حيث اشتغال الخاصة والعامة به، فقد ترى إنسانًا لم يتعلم الفلسفة تعليمًا صناعيًا ومع ذلك تجده يفكر في الأسئلة الفلسفية، ويستعمل العقل في بناء الحجج وتقويمها، وأشباه ذلك. وهكذا اللاهوت، فالمسيحي الذي يفتقر إلى التعليم الصناعي لعلم اللاهوت قد يفكر في الأسئلة اللاهوتية، مستفيدًا من مصادر مختلفة تخبر عن الله وغاياته وعلاقته بأحوال الخليقة بجميع صورها. وموضوع اللاهوت المسيحي طبيعة الله وغاياته باعتبار الديانة المسيحية، أي بالرجوع إلى حياة يسوع الناصري وأعماله وهو الحدث الرئيس المؤسس للاهوت المسيحي. وذلك يعني أن العناصر المكوّنة لملامح اللاهوت المسيحي هي النصوص والتقاليد والمؤثرون والمجتمعات التي تتجلى فيها الأحوال المسيحية - بما في ذلك الكتاب المقدس العبري والمجتمعات اليهودية التي انبثقت منها باكورة المسيحية.

ومن أوجه اختلاف الممارسة الأكاديمية للاهوت عن ممارسة العوام أن الممارسة الأكاديمية تسير وفق برنامج بحثي متواصل لأهل العلم باللاهوت يقوم على جمع طائفة متنوعة من العلوم الأكاديمية. ومن هذه العلوم، على سبيل المثال، الدراسات الكتابية واللاهوت التاريخي وعلم اللاهوت النظامي واللغات الكتابية واللاهوت الفلسفي. ولما كان علم اللاهوت نظامًا تكامليًا، غايته توضيح علاقة الله بكل ما سواه، ناسب أن ينظر علماء اللاهوت إلى أوثق ما توصل إليه البشر من معارف من مختلف الفنون الأكاديمية ليروا إن كان لها لوازم تؤثر في فهمنا لله وغاياته. وإذا جمعت المعارف من الفنون الأخرى جمعًا

صحيحًا، فإن تأثيرها في علم اللاهوت يتخذ مسلكين رئيسيين: المسلك الأول مسلك التصحيح، ويحدث ذلك عند ظهور معلومات من فنون أخرى (غير لاهوتية) تستلزم إعادة النظر في القول اللاهوتي. ومن الأمثلة السهلة على ذلك لزوم مراجعة القول اللاهوتي في خلق الكون، وهو القول إن عمر الكون أقل من 100 عام، بعد ظهور أدلة من علم الجيولوجيا والفيزياء والكيمياء وعلم الكونيات تثبت وبطرق مختلفة أن الكون أقدم من ذلك بكثير.

والمسلك الثاني مسلك التوليد، إذ يتولّد من نتاج الفنون الأخرى غير اللاهوتية مواضيع جديدة للبحث اللاهوتي، أو طرقًا جديدة لتصور الأسئلة اللاهوتية القائمة وتفحصها. ومن ذلك أن القول بتطور الأنواع الصادر عن علم الأحياء التطوري[3] ولّد طرقًا جديدة للتفكير في معتقدات انحطاط البشرية وطبيعة ونطاق الخطيئة الأصلية (Cavanaugh & Smith, 2017; Enns, 2012; Venema & McKnight, 2017). وبالمثل، قد يكون علم الدين الإدراكي مصدر تصحيحات وتوليدات للاهوت.

التفكير الغائي واللاهوت

إن من أهم المساعي البشرية إلى فهم العالم وإدراكه تعليل الملاحظات بأحداث وعلميات أخرى. وباستعمال مصطلحات نظام التفكير الثنائي للإدراك المذكورة آنفًا، نقول إن السرد التعليلي قد ينشأ من عمليات نظرية بطيئة، أي من جنس

(3) من المزاعم الأساسية في اللاهوت المسيحي أن الحالة البشرية التي توصف بأنها مكبّلة بالخطيئة ومركب فيها بذور القصور الأخلاقي إنما هي انحطاط وسقوط من حال سابق (أي حال آدم وحواء)، لم يكن البشر فيها على هذا السوء. ولكن شواهد الأصول البشرية في علم الأحياء التطوري وعلم الجينوم تدل على انحدار الإنسان العاقل Homo sapiens من أنواع أخرى من أشباه البشر، وأنه لم يحدث في التاريخ التطوري أن انخفض عدد الإنسان العاقل إلى أقل من 10000 تقريبًا. وعليه فإن الأدلة العلمية تستحث اللاهوتيين على تطوير التعليلات اللاهوتية لأصل الإنسان ولقصور الحالة الأخلاقية للبشر بما يتوافق وأفضل ما أنتجته معارفنا العلمية.

عمليات النظام 2، وقد ينشأ من عمليات سريعة عفوية من جنس عمليات النظام 1. أما نموذج التعليل العلمي فينشأ من عمليات النظام 2، حيث تعلل الملاحظة غالبًا بوصف أسبابها وتفسر بتضمينها في إطار تنظيري أوسع. وإنما كان منشأ التعليل العلمي من جنس النظام 2 لأن نوع الإدراك المتضمن في توضيح وفهم الأوصاف والتعليلات والسياقات التنظيرية العلمية (التي تتضمن غالبًا صياغات بلغة الرياضيات) هو إدراك نظري بطيء يتطلب انتباهًا متضافرًا وحملًا إدراكيًا كبيرًا.

ولكن ليست كل التعليلات التي نسعى إليها أو نقدمها علمية، ولا كل التعليلات المزعومة سببية بالمعنى العلمي، فنحن نعلل أحيانًا الملاحظات بالأغراض والغايات التي يبتغيها الفاعلون لتحقيق شيء ما، ويطلق على هذا النوع من التعليل التعليل الغائي teleological explanations، واللفظ teleological مشتق في الإنجليزية من الكلمة اليونانية telos، والتي تترجم إلى هدف أو نهاية أو غاية (Keleman, 1999). وتشير كثير من الأبحاث في علم النفس الإدراكي عمومًا وعلم الدين الإدراكي على وجه الخصوص إلى أن التفكير الغائي - أي الميل إلى تعليل الملاحظات بالغاية أو الوظيفة المقصودة - جزء حدسي في الإدراك البشري ويتسم بما يتسم به النظام 1 للعلميات الإدراكية من سرعة وعفوية وكونه سابقًا على النظر والاستدلال (انظر في هذا المرجع Scott & Barrett,).

ومن الظاهر أن الأطفال مثلًا يميلون ميلًا طبيعيًا إلى تفضيل التعليلات الغائية للصفات المادية للكائنات الحية وغير الحية، فهم ينظرون إلى الجبال أو الكلاب على أنها مجعولة لشيء ما (Kundert & Edman, 2017; Keleman, 1999)، فالصخور مثلًا مدببة كي لا تجلس عليها الحيوانات. وكما قال كاندرت Kundert وإدمَن Edman (2017): "من الظاهر أن الأطفال يميلون طبيعيًا على الأرجح إلى التفكير الغائي من غير حاجة إلى تلقين" (ص 81). ومن العجب أن التجربة لما كررت على الملحدين والعلمانيين البالغين ظهرت نفس النتائج، فقد تبين أن "الملحدين المتحمسين كل التحمس والملتزمين باللادينية يظهرون ميلًا متزايدًا

إلى الحكم على الظواهر الطبيعية بأنها من خلق فاعل خارق (أو فاعلين خارقين) إذا ضربت عليهم قيود زمنية تحول بينهم وبين قمع هذه الميول،[4] Kundert & Edman, p. 85; see also Järnefelt et al. 2015; Canfield, & Kelemen, 2015). ويتبين من ذلك أن الميل الإدراكي البشري لإسناد الغرض إلى الأحداث والأفعال يتجلى في السياقات الدينية وغير الدينية[5]. ويظل ميل البشر إلى البحث عن التعليلات الغائية طول حياتهم، وحتى الذين يصرحون أنهم لا يؤمنون بالله ولا بالغاية الإلهية يجنحون إلى تصور حياتهم على أنها ذات حبكة سردية توجبها قوى غائية. وهذا الميل الإدراكي عند المؤمنين المتدينين يسهل عليهم إدراك الغاية الإلهية في التاريخ البشري، وكذلك في ماضي وحاضر ومستقبل مسارات حياتهم الخاصة (Luhrmann, 2012). وقد يفيد فهم هذا الميل الإدراكي التفسيرات اللاهوتية للأحوال البشرية إذا انضم إلى التصورات اللاهوتية فهم الآليات التي تنظم تلك الأحوال.

تطبيق التصحيح

تذكّر الفروق التي ذكرناها بين تطبيقات التصحيح والتوليد في علم اللاهوت التي تحدثها مخرجات العلوم الأخرى (انظر قسم "علم اللاهوت والعلوم الأخرى"). وقد ذكرنا أن علم اللاهوت قد يعتبر مزاعم الفنون الأخرى، فيصحح من مزاعمه ما يتعارض مع المزاعم المبرهن عليها جيدًا في العلوم الأخرى. ويمكن توسيع هذا التطبيق لنلاحظ أنه يمكن استعمال مخرجات العلوم الأخرى في

---

(4) ويسمى ذلك استراتيجية زيادة الحمل الإدراكي. وللمزيد من التفاصيل راجع الفصل السابع، قسم: استدلال البالغين الغائي والقصدي الحدسي المتعلق بالطبيعة. (المترجم)

(5) وقدم روتليدج Routledge وأبيتا Abeyta ورويلانس Roylance (2017) ادعاءً مماثلاً فيما يتعلق بمعتقدات وجود كائنات ذكية خارج الأرض extraterrestrial intelligence (ETI)؛ ذلك أن الإنسان في حاجة إلى إعمال ميوله الإدراكية للمعتقدات الدينية فإذا كان السياق غير ديني بحث الإنسان عن بديل ولذلك ترتفع مظاهر المعتقدات في الكائنات الفضائية الذكية ETI في السياقات الدينية الضعيفة.

تصحيح - أو على الأقل في التحذير من - أنواع معينة من الأعمال، ولو كانت مؤيّدة من اللاهوت.

تأمل على سبيل المثال إسناد الغرض الإلهي إلى أحداث معينة، كبيرة كانت أم صغيرة، مأساوية أم سعيدة، وهو عمل شائع في كثير من السياقات المسيحية. فتجد الناس يسندون الكوارث الطبيعية والحروب ونتائج الانتخابات السياسية وأقواس قزح وغروب الشمس وفرص العمل المتاحة وخدش الركبتين بل وحتى العثور على مكان متميز لركن السيارة إلى الفعل الإلهي، ومنذ آلاف السنين والمسيحيون يسعون لتعليل أحداث مثل هذه برواية شاملة للفاعلية الغائية. وتقرر أبحاث التفكير الغائي في علم الدين الإدراكي أن ممارسة البحث عن التعليلات - والتي هي عند المسيحيين ممارسة البحث عن تعليلات واصفة لغايات الله من الأحداث الطبيعية - تحركها عمليات إدراكية حدسية عميقة وواسعة الانتشار، قد لا تتعلق بتحقيق الصدق. ولأن النزعة إلى البحث عن تعليلات غائية مترسخة في بنيتنا الإدراكية، فمن السهل حجب الأدلة التي تعقد أو لا تتلاءم بسهولة مع تعليلنا المبدئي المفضل، والخطر في ذلك أن يرتضي الإنسان تعليلًا معينًا لا لثبوت رجحان صدقه ولكن لأن قبوله يتطلب قليل من الجهد الإدراكي.

ولبيان ذلك، تأمل الزلزال المدمر الذي ضرب هايتي في يناير 2010 ومات بسببه أكثر من 200000 إنسان (DesRoches et al., 2011). وتبع ذلك انهيارات طينية ضخمة فانضافت إلى مصيبة هلاك الأرواح مصيبة أخرى، فقد كانت مدينة الخيام التي أقيمت خارج بورت أو برنس Port-au-Prince مأوى لآلاف الهايتيين الذين فقدوا منازلهم في الزلزال، وفي اليوم التالي للزلزال، حدث انهيار طيني هائل قريبًا جدًا من المخيم، ولم يمت بسببه أحد (في هذه الحادثة)، فعلق أحد الكتّاب الحاضرين (ونشر كلامه في الجريدة المحلية) أن الانهيار الطيني ما كان ليخطأ المخيم لولا رعاية الله له. وتبين أبحاث علم الدين الإدراكي في التفكير الغائي أن هذا النوع من التعليل طبيعي، أي من الطبيعي إدراكيًا القفز إلى تلك التعليلات السريعة التي تنسب الحوادث الحسنة

إلى الله وتعزل الحقائق الأخرى التي لا تتناسب مع هذا النموذج التعليلي، وفي مثالنا هذا تكون الحقائق المعزولة هي تلك المتعلقة بفعل الله في إحداث الزلزال والدمار الذي هو علة بناء مدينة الخيام أصلًا - إن كان لله فعل متعلق بذلك. ولا يعني كون هذه التعليلات طبيعية حدسية أنها دقيقة أو حتى معقولة، كما لا يعني أنها كاذبة. وإنما أعني أن مجرد الثقة في الحدس من غير نظر قد يكون مشكلًا. ومن المهم أن نلاحظ أيضًا أن كثيرًا من اللاهوتيين من مختلف المذاهب المسيحية كتبوا في بيان مذاهبهم في الفعل الإلهي والعلاقة بين السيادة الإلهية والفاعلية البشرية، وإلى أي درجة يمكن أن يتصرف البشر مخالفين مراد الله، والطرق التي ترتبط بها الأحداث في الطبيعة بالقدر الإلهي. ومن ثمّ، فإن التخفيف من التحيز الإدراكي الكامن الناتج عن الاستدلال الغائي الطبيعي له تطبيقات على الأحوال التي يحياها المسيحيون وعلى القادة المسيحيين الذين يسعون لخدمة المؤمنين في أوقات الشدائد، وكذلك على علماء اللاهوت الذين يعتبرون مقتضيات كل ذلك بالنسبة إلى علم اللاهوت.

والحاصل أن التصحيح الذي يقدمه علم الدين الإدراكي إلى مواضع التطبيق هذه هو الحذر؛ الحذر فيما يتعلق بالاستدلالات الحدسية التي يؤديها الإنسان بناءً على ملاحظات استنتاجية عن الغرض الإلهي. إذ قد تفضي استنتاجات الغرض الإلهي المبنية على الاستدلالات السريعة السهلة إلى درجات غير مناسبة من اليقين في الوقت الذي يكون فيه التواضع الإبستمولوجي هو الأنسب. وتتفاقم المفاسد المحتملة للاستدلال الغائي الحدسي عندما تفضي الدرجات العالية من اليقين في صحة التعليلات السريعة إلى قطع البحث عن تعليلات أخرى؛ وكلما اقتصر المرء على اعتبار تعليل واحد محتمل لظاهرة ما، زاد احتمال أن يبدو صادقًا له - لا لاستحقاقه، ولكن لأنه الاحتمال الوحيد الذي يؤخذ في الاعتبار[6].

ولابد مع ذلك من الانتباه إلى أن مجرد التحقق من الحدوس الناتجة عن

---

(6) ويطلق إليوت سوبر Elliot Sober (2020) على ذلك "مغالطة اللعبة الوحيدة في المدينة"

النظام 1 بعمليات النظام 2 لا يضمن قرب الإنسان إلى تعليل أفضل للظاهرة. لنفترض أن إنسانًا قرر بعد مزاولته عمليات النظام 2 الأبطأ والأكثر جهدًا أنه يجب تدريب العقل على نحو معين. ونتيجة لذلك، أخذ يحاول "ضبط عقله" بطرق يقدر بها على توجيه تفاعله الحدسي مع العالم. ولكن مجرد القدرة على تدريب العقل ليستوعب العالم بطريقة معينة لا يكفي، فمن المهم أيضًا، لاهوتيًا وفلسفيًا، أن نسأل: "لماذا هذه الطرق؟" و"إلى أين تنتهي؟".

وقد وثقت تانيا لورمَن Tanya Luhrmann (2012) في كتابها النفيس عندما يتكلم الله: فهم الرؤية الإنجيلية الأمريكية للعلاقة مع الله When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God، كيف أن السقالات الثقافية المستندة إلى الفكر الواعي ساعدت المشاركين من جماعتين تابعتين لكنائس الكرمة[7] Vineyard على التكوين السريع والحدسي لمعتقدات الحضور المباشر لله في حياتهم. وقد أمضت لورمَن عامين تتخلل هاتين الجماعتين من أتباع كنائس الكرمة، ثم استكملت بحثها الأنثروبولوجي بنظريات وبيانات من علم النفس الإدراكي وعلم اللاهوت التاريخي. وكان مقصد لورمَن معرفة كيف يكوّن أتباع كنائس الكرمة - وهم في العادة أناس بالغون أصحاء متعلمون - الاعتقاد بأن الله يحضر حضورًا مباشرًا حقيقيًا قابلًا للمحادثات التفاعلية المتواصلة. وقد تحفظت لورمَن على الحكم على هذه العادات الذهنية فلم تبين أتفضي إلى معتقدات صادقة أم لا، ولم تعمد إلى سلب العقلانية عن هؤلاء المصلين. ومع ذلك، كان بيّنًا من تحليل لورمَن أن الممارسات الفكرية الواعية من النظام الثاني تكوّن حالات من النظام الأول بطرق تتشكل بها حدوس أتباع كنائس الكرمة فيما يرونه ويسمعونه ويشعرون به في أحوالهم اليومية.

ويعرفها بأنها حالة من حالات التفكير الخاطئ التي يستنتج المرء فيها صدق التعليل لأنه التعليل الوحيد الذي يمكن له أن يفكر فيه.

(7) كنائس الكرمة هي كنائس للطائفة الخمسينية Pentecostal في التقليد الإنجيلي.

وملخص ما أوردناه أن التفكير الغائي - أي الميل السريع السهل للعقل إلى تكوين تعليلات غائية لما يشهده الإنسان من أحوال وأحداث- هو جزء من البنية الإدراكية البشرية. وعليه، فإن الأثر اللاهوتي التصحيحي هو توخي الحذر من وجهين: أولاً، يجب أن يكون الإنسان حذرًا من القبول المتعجل لتعليل حدث معين على أنه غاية الله، فالبشر مهيؤون لرؤية الغاية في كل مكان، حتى عندما لا يكون ثمة غاية أو عندما يتوفر عدد لا يحصى من التعليلات الغائية المتنافسة. وثانيًا، حتى لو كان المرء قادرًا على تدريب عقله على بناء وتخطيط تجاربه وأحواله على نحو معين، بما في ذلك الطرق التي يقيد بها الإنسان التعليلات الغائية ويشكّلها، فإن ذلك لا يفضي بالضرورة إلى تعليلات صادقة.

التطبيق التوليدي

ولا يلزم من تساهل الإدراك البشري في إسناد الغايات من الأحداث أن ننفي الغايات والعلل مطلقًا. واعتبر أفعال البشر، تجد الناس يتصرفون أحيانًا بناءً على أساس إدراكي يتضمن تفكرًا واعيًا في العلل، ومع أن العلل الفاعلة لحادثة معينة قد يصعب إدراكها، سواء أكان الإنسان ملاحظًا خارجيًا لفعل الغير أم كان ملاحظًا داخليًا لفعله هو، فإن من البين أن من أفعال البشر ما تكون علته الأساسية تحقيق غرض معين. وينطبق الشيء ذاته على محاولات إدراك غايات الله التي أذن من أجلها بوقوع حدث ما، إن كان لهذه الغايات وجود. والشاهد أن التواضع الإبستمولوجي بخصوص دقة استنباط الغاية الإلهية المسندة إلى الله تختلف عن الشكية الإبستمولوجية المتفشية التي تنفي الغاية بإطلاق.

ونرى أن التطبيق الأنفع لنتائج علم الدين الإدراكي فيما يتعلق بالتفكير الغائي على علم اللاهوت ليس في التخلي عن محاولة إدراك الغاية الإلهية، ولكن في الالتزام الدائم بالبحث عن روايات متعددة للغايات الإلهية المحتملة واعتبارها ودراستها، وفي اعتبار علل الأحداث الإلهية المتعددة المحتملة فتح آفاق الذهن للعجائب والتواضع. إننا مهيّئون إدراكيًا لرؤية الغاية، وفهم ميلنا

الحدسي إلى رؤية الغاية لا ينفع فقط في أخذ الحذر، ولكنه يساعدنا أيضًا على فهم الطرق التي يحذّر بها الكتاب المقدس والعقل والخبرة من هذا الحدس والطرق التي يتفقون بها معه.

ففي فصل أيوب [في العهد القديم] مثلًا تقرير معارض للتفسير السببي الحدسي للأحداث، إذ جزم أصدقاء أيوب، لما وقر في أذهانهم من فهم غاية الابتلاء وعلته، أن بلاء أيوب إنما أتى من أفعاله الآثمة ضرورة. ومع أن سفر أيوب لا يقوض مفهوم التفكير الغائي في ذات الأمر، فمن الممكن فهم روح رسالته على أنه معارضة للحدس السهل الذي هو "لوم الضحية". وفي قصة يوسف في سفر التكوين تأكيد على أن اختطاف يوسف ثم أخذه عبدًا بعد ذلك في مصر كان له هدف غائي (Genesis 50:20)، ويؤيد كل من سفر رومية ويسوع كما يصور في الأناجيل = التعليلات الغائية للأحداث والخلق (-Romans 1:19 20; John 9:3; John 11:4)، ولكن يحذر أيضًا من مثل هذه التفسيرات (Matthew 5:45). ويمكن فهم سبب التناقض الظاهري لهذه النصوص وغيرها بدراسة التفكير الغائي الحدسي. فالحدس لرؤية الغاية قد يجعل من السهل رؤية يد الله في العالم وقد تقود الناس إلى المبالغة في تفسير الأحداث بما يقوض سر الله في العالم، وقد يفضي التساهل في قبول التعليلات السريعة السهلة إلى وقف البحث عن مزيد من التعليلات وتبسيط الأمور أكثر مما هي عليه في الحقيقة وهذا يجعل الناس لا يقدرون تعقيد الخليقة وطبيعة الله حق قدرها. وبالنسبة إلى علم اللاهوت التطبيقي، فإن ذلك متعلق بالطرق التي ينبغي أن تستعمل بها عمليات النظام 2 لتقييد وتدريب الحدس، وفي تعليم التنشئة الروحية التي يتضمنها الكتب المقدسة واللاهوت والتعليم الكنسي أمثلة كثيرة تدل على الحاجة إلى تهذيب العقل وتدريب الخيال، فإدراك الغاية تارة يكون موفقًا ومناسبًا، وتارة لا يكون. ويفيد معرفة كيف توجه الاستعدادات الأصلية الإدراكية والحدوس الفكرَ في الموضوعات الدينية وكيف يؤديان إلى معتقدات غائية حدسية = يفيد ذلك في تطوير طرق لاختبار مآخذ التنشئة الروحية الموجودة حاليًا وطرق لمساعدة الناس في التغلب على ما يسميه باسكال بوير Pascal

Boyer "مأساة اللاهوتي" (Boyer, 2001)، أي ميل المؤمنين إلى تقبل الحدوس الباطلة لاهوتياً.

الشعائر والعبادة

علم الدين الإدراكي والدراسة العلمية للشعائر

هناك الكثير مما يمكن أن يقوله علم الدين الإدراكي عن سبب فاعلية العبادات والشعائر الجماعية في السياقات الدينية. ومن ذلك أبحاث ديميترِس زيجَلاتاس Dimitris Xygalatas عن الشعائر الغالية (,Xygalatas, 2019 وانظر بحثه في هذا المرجع)، وأبحاث لاسن وماكولي عن فرضية أشكال الشعائر (& Lawson McCauley, 2002; Lawson, وانظر بحثهما في هذا المرجع)، وأبحاث كرِستين لجار Christine Legare حول فعالية الشعائر (-Legare & Souza, 2012; Watson Jones & Legare, 2016)، بالإضافة إلى النظريات عن الإشارات الباهظة والشعائر الدينية (,.Atran & Henrich, 2010; Bulbulia & Sosis, 2011; Sosis et al وانظر في هذا المرجع Wood, 2016)، كل هذه الأبحاث لها تبعات مهمة على كيفية تفكير اللاهوتيين وعلماء الدين في الشعائر والانخراط فيها.

تكشف الدراسة الإدراكية للمشاركة في الشعائر عن تأثير ثابت للشعائر الدينية على زيادة التماسك والتآزر الاجتماعي بين أبناء الجماعة. فالأبحاث التي أجريت على أتباع جماعات الكيبوتس الإسرائيلية kibbutzim، المتدينين منهم والعلمانيين (Sosis & Ruffle, 2003)، والمشاركين في مهرجان المشي على النار في إسبانيا (Konvalinka et al., 2011)، والشعائر الغالية التي يمارسها التاميل من الهندوس Tamil Hindus في موريشيوس Mauritius (Xygalatas et al., 2013) = كل هذه الأبحاث تدل على التلازم بين الشعائر الدينية والتماسك الاجتماعي. ولا تخلو كثير من الشعائر العلمانية من تعزيز للتماسك الاجتماعي (كميثاق الأخوية وشعائر التدريب العسكري)، إلا أن الروابط الاجتماعية التي تحدثها الشعائر الدينية أقوى وأشد، فالذين يتعبدون معًا، بطريقة شعائرية على الأقل،

يلتحم بعضهم ببعض (,Whitehouse & Kavanagh انظر في هذا المرجع). وتتسم آليات تأثير التماسك الشعائري بأنها معقدة متغلغلة في السياق الاجتماعي (Sosis, 2019; Xygalatas, 2019)، ومن هذه الآليات الفعل المتزامن (كالحركة والغناء والتحدث)، والإشارات الاجتماعية، وربما يكون منها تحويل المعتقدات من معتقدات غير حدسية إلى معتقدات حدسية بتكرارها داخل الجماعة الاجتماعية.

وتشتغل فرضية أشكال الشعائر ritual form hypothesis (RFH)، التي اقترحها إي. تومَس لاسِن ورُبِرت إن ماكولي بالمنطق الإدراكي الذي تعمل به الشعائر؛ كيف تُحدث بنية الشعائر فرقًا جوهريًا في الأحوال التي تحدثها في نفوس المؤدين وفي كيفية فهمها من قبل مؤديها ومن المراقبين لها (,Lawson في هذا المرجع (Lawson & McCauley, 2002; Malley, 2019. والمقدمة الأولى التي تنطلق منها نظرية فرضية أشكال الشعائر RFH هي أن الناس عند أداءهم الشعائر الدينية يتمثلون عقليًا الفعل الشعائري باستعمال نفس الفئات التي يستعملونها في تفاعلاتهم الاجتماعية اليومية، فتجد في التصرفات اليومية للتبادل الاجتماعي مثلًا أن الفاعل يفعل شيئًا ما لشخص أو لصالحه أو معه؛ تصرفات يمكن وصفها في صيغة الفعل والفاعل والمفعول له (مثال ذلك: شكر لاردٌ مريون على الهدية). وهكذا تطبق فرضية الشكل الشعائري نفس النموذج على التبادلات الاجتماعية المتضمنة في الشعائر الدينية (ومثال ذلك: اعترف المصلون بخطاياهم إلى الله)، وتُرمّز التفاعلات البشرية الشائعة ترميزًا إدراكيًا بتعين موقع الفاعل والمفعول له من الفعل، وهكذا نفهم الحوادث البشرية باعتبار من يفعل ماذا ولمن، ونقدّر تلك العلاقات تقديرًا آنيًا حدسيًا.

وبالتمييز بين هذه العلاقات يمكن للباحثين أن يتوقعوا كيف يفهم المشاركون أنواع الشعائر والأثر الذي تحدثه في نفوسهم: ما هي الشعائر التي يمكن تكرارها، وتلك التي يمكن عكس آثارها، وما مقدار التحفيز الحسي المطلوب، وما مقدار القوة العاطفية والمشاركة المطلوبة؟ بحسب فرضية أشكال الشعائر، فإن المقام الرئيس في الشعائر هو مقام "الفاعل الخارق المفترض

ثقافيًا" (الإله). وبيان ذلك أننا إذا أردنا تطبيق ما تقدم على السياق المسيحي فيكون السؤال: هل الله هو الفاعل الذي يؤدي الشعيرة، أم أن الله هو المفعول له الذي يتلقى أداء الشعيرة؟ الإجابة على هذا السؤال ضرورية لمعرفة كيف يفهم الناس الشعائر الدينية وكيف يتأثرون بها. وتنص النظرية على أنه بالنسبة إلى فئات معينة من الشعائر على الأقل، يهجر الناس الشعيرة على المدى البعيد إذا انقطع الوصال بين كيفية تنفيذ الشعيرة وما يفترض أن تمثله (كأن يكون من شروط شعيرة "يومية"- كتقديم صدقة أو الاعتراف إلى الله- درجة عالية من المحفزات الحسية الاحتفالية)، فلا تتطلب الشعائر تلك الدرجة العالية من المحفزات الحسية الاحتفالية إلا عندما يكون الله فيها هو الفاعل (كحفل زفاف مثلًا، حيث "يخلق" الله عائلة جديدة من شخصين كانا ينتميان إلى عائلتين مختلفتين قبل الشعيرة). وكذلك من سمات الشعائر التي يكون الله فيها هو الفاعل أنها لا يقوم عليها[8] إلا إنسان سبق أن تغيير حاله بقصد تأهيله بشعيرة أخرى كان الله فيها هو الفاعل أيضًا (فالكهنة أو القساوسة وحدهم هم الذين يمكنهم تأدية حفلات الزفاف).

ومن الآليات التي يُدرك بها فاعلية الشعائر شدة الشعيرة وتكلفتها، فكلما كانت الشعيرة أشد قسوة أو أكثر إيلامًا - أي كلما ارتفعت "تكلفتها" - زاد الإحساس بالالتحام الاجتماعي بين المشاركين، وكلما ارتفعت تكلفة المشاركة من حيث الوقت أو الموارد أو الراحة، زادت فاعلية الشعائر في إنشاء مجتمع متماسك وزادت الثقة بين أفراد المجتمع (Xygalatas, 2019; Sosis, 2019). وهذه "الإشارات الباهظة" قد تكون إحدى الطرق التي يحدد بها الناس من ينتمون إلى "الجماعة" الاجتماعية المقبولة، فيحددون بها الأصلاء الثقات ذوي الإيمان الصادق. وبذلك يكون تعبير الشعائر والإشارات غير اللفظية عن الهوية الدينية المشتركة أبلغ من التعبير اللفظي الصريح (Atran & Henrich, 2010; Bulbulia & Sosis, 2011).

(8) بالنيابة عن الله (المترجم)

وبهذه الإشارات تمكّن الشعائر المشاركين من إنشاء هوية مشتركة، فقد لوحظ في سياقات كثيرة أن الفعل المتزامن ينشأ روابط اجتماعية ويبني الجماعات (Hobson et al., 2018; Lang et al., 2017; Morgan et al., 2017; Whitehouse & Kavanagh, في هذا المجلد)، وذلك ثابت في سياقات متعددة تتراوح من الهتاف المشترك وغير ذلك من أفعال عشاق الرياضة وإلى المسيرة المتزامنة الصارمة للوحدات العسكرية. بل لقد ثبت هذا التأثير في الرقص الاجتماعي، فالأزواج الذين يرقصون معًا يحدثون رابطة مشتركة أقوى من الذين يرقصون فرادى (والرقص في قاعة الرقص أفضل؛ Tarr et al., 2016). وبحثت كرستين لجار في شأن الأطفال والشعائر وتفحصت أثر "العمل المشترك" فوجدت أن الفعل الشعائري لا يقتصر على خلق روابط اجتماعية أقوى بين الأطفال وحسب، بل إن تذكر الأطفال للإرشادات الشعائرية أفضل من الإرشادات غير الشعائرية. فالأطفال يستعملون الشعائر لمساعدتهم على تكوين جماعات اجتماعية والحفاظ عليها، وتمييز المنتمين إلى الجماعة عن غيرهم، وتذكر كيفية القيام بمهام معقدة (Legare & Nielsen, 2015; Watson- Jones & Legare, 2016). ومن آثار ذلك أن يلجأ الأطفال المنبوذون إلى التقييد الصارم بشعائر جماعة الأطفال، وهي شعائر ضمنية غير مصرح بها، رجاء حصول الانتماء إلى الجماعة مرة أخرى (Watson- Jones et al., 2016). والحاصل أن الشعائر إحدى وسائل الجماعات القوية لتحصيل الالتحام وتكوين الروابط الوثيقة، كما أنها تمكن الأفراد من تعلم وتذكر المهام والمبادئ المعقدة المتعلقة بالانتماء إلى الجماعة.

تطبيق التصحيح

إن الروابط الجماعية والإحساس بالمجتمع الواحد والالتزام بالأعراف المجتمعية من ركائز المجتمع الديني، وإن مما يمكننا استعماله لتنمية الجماعات الدينية وتقويتها ما نعرفه عن الطرق التي تؤدي بها الشعائر وخبرات العبادة الجماعية إلى تعزيز هوية الجماعة والالتزام بقيمها. ولا يخلو الإحساس القوي بالهوية

الواحدة والولاء للجماعة من مضار محتملة، كأن تفضي زيادة الولاء الجماعي مثلًا إلى زيادة ازدراء ونبذ من لا ينتمون إلى الجماعة (Hobson, et al., 2018; Johnson et al., 2012)، ولعل ذلك كان علّة ظهور مسلك "حساسية المريد seeker sensitive" في العبادة البروتستانتية الإنجيلية[9]، ليعالجوا هذا الجانب في شعائر العبادة (Redman, 2001).

إن مسألة تحديد المنتمين والخارجين من أجل تقوية الروابط الاجتماعية للجماعة وربما لحماية وتعزيز القوة الفردية الذاتية وقوة المؤسسة الدينية أمر مهم للاعتبار عند تفسير تصرفات يسوع وصراعه مع القادة الدينيين في عصره. ومن التصحيحات التي تنتج عن فهم هذا الجانب للشعائر إدراك كيف تضع الشعائر خطًا فاصلًا بين المنتمين إلى الجماعة والذين لا ينتمون، وهذا الإدراك بحد ذاته يمكن أن يعين علماء الشعائر الكنسيين على تطوير استراتيجيات للتغلب على المشكلة. فهناك كثير من الأمثلة للجماعات الكنيسية شديدة التلاحم والقائمة على الشعائر وهي في نفس الوقت تشتغل بالترحيب بالغرباء وخدمتهم (كالفرنسيسكان أو البينديكتين في الكاثوليكية الرومانية). وإذا كانت إحدى المهام الرئيسة للكنيسة تقديم دعوة تأخذ بألباب أولئك الذين ليسوا جزءًا من جسد الكنيسة، فلابد من إيجاد طريقة لأداء الشعائر بحيث تجمع بين بناء التلاحم الجماعي والترحيب بالغرباء وحسن ضيافتهم، ولا تزال هناك حاجة إلى مزيد من البحث عن كيفية تحقيق ذلك.

إن العبادة والشعائر ضرورية لبناء جماعة الكنيسة ولبقائها ولتداول الالتزامات والأعمال الأساسية عبر الأجيال، والإشكال في كيفية تخطيط عبادة تتضمن شعائر تلائم الفهم الحدسي للمصلين ورغباتهم منها وتفتح في نفس

(9) العبادة التي يراعى فيها "حساسية المريد seeker sensitive" هي تلك التي لا يشترط لأدائها كثير "معرفة" بأحوال الكنيسة والشعائر أو العبادة، وتميل إلى محاكاة التجمعات العامة الشائعة كتجمعات الحفلات الموسيقية والأحداث الرياضية. والغرض من ذلك تقليل الحواجز أمام مشاركة أولئك الذين لم يتأت لهم الانضمام بعد إلى مجتمع العبادة، حتى يمهد "للمريد" الانضمام لبيئة العبادة.

الوقت الباب لدعوة الغرباء بدلاً من تمييزهم لإقصائهم. فأشكال العبادة التي تؤدى في القاعات والمقاهي، وتتخلى عن أشكال الشعائر الرسمية، أقرب إلى دعوة الغرباء، إذ لا تتطلب هذه الأشكال من العبادة تحصيل معلومات الخاصة بالمنتمين لفك تشفير بنيتها وشعائرها. فأكثر الناس يعرفون كيفية حضور حفلات الموسيقى والأحداث الرياضية ويتوقعون ما يجدونه فيها، وهكذا تكون هذه الأشكال من العبادة أقرب بمقتضى أماكنها ونوع الخدمة التي تقدمها إلى هذه الأحداث العامة المشتركة من العبادة التقليدية الرسمية.

ولا يخلو ذلك من خلل، فمن الشكاوى الشائعة لقادة الكنائس التي تتوقى أساليب الشعائر والعبادة التقليدية أن أشكال العبادة التي تتشبه بأسلوب الحفلات الموسيقية الكبيرة لا تنتج ولاءً لجماعة العبادة، فمن السهل أن يترك أحدهم الكنيسة، إذا تغير القادة أو لم يعجبه اللحن الموسيقى أو إذا أحسّ بالإهانة أو التجاهل، فيمضي يتسوّق في "سوق الكنائس" لينخرط في أخرى. وهذا الخلل في الولاء العميق لمجتمع العبادة المحلي مرتبط بلا شك بمظاهر كثيرة للحياة الحديثة كفردانية المجتمع المعاصر وتآكل الروابط الاجتماعية المحلية (انظر Putnam, 2000). بل وربما أدى استغناء الكنيسة عن شعائر العبادة الكنسية التقليدية، رغبةً في استمالة الغرباء، إلى إضعاف الولاء والروابط الاجتماعية القائمة بالفعل بين أبناء الجماعة[10].

وبحسب فرضية أشكال الشعائر للاسن وماكولي، فإنه لكي يكون مجتمع العبادة مستقرًا ناقلًا للإيمان عبر الأجيال، فلابد أن تكون أنواع الشعائر وطريقة أدائها متوافقة حدسيًا (وقد استشهدا على ذلك بما لديهم من دراسات حالة).

---

(10) هناك حاجة إلى البحث عن الاختلاف في أنواع روابط الولاء التي تنتجها أنواع الشعائر والعبادات المختلفة. فقد تكون بعض أساليب " حساسية المريد " في العبادة تفضي إلى ولاء ضحل بين أولئك المنتسبين فعليًا. ولذلك تخلت كنيسة ويلو كريك Willow Creek Church، وهي الكنيسة الأمريكية الضخمة التي غالبًا ما ارتبطت بتأسيس حركة "حساسة المريد"، عن هذا النهج في العبادة من أجل "تعميق" التزام المنتسبين الحاليين (Branaugh, 2008).

فيحتاج المجتمع إلى أن تكون شعائر الفاعل الخاص ذات التحفيز الحسي الشديد والتي يكون الله فيها هو الفاعل (كحفلات الزفاف والترسيمات وبعض مناهج المعمودية والمناولة) متوازنة مع شعائر المتلقي الخاص ذات التحفيز الحسي المنخفض والتي يكون المصلون فيها هم الفاعلون الذين يقدمون شيئًا ما لله (كالاعتراف والمشاركة في العبادة وبذل الوقت والموارد). فإذا كان لجماعة العبادة كثير من شعائر الفاعل الخاصة - أي إذا كان كل أداء لعبادة يتضمن تجربة حسية وجدانية قوية مفضية إلى تحولات شخصية فاصلة من الله مباشرة - تضمحل قوتها ومعناها، ويحتاج المجتمع حينئذ إلى البحث عن مزيد من المشاركة الوجدانية والأحوال القوية، وهو الأمر الذي لا يمكن الاستمرار عليه بتطاول الزمان، فتضعف قوة المجتمع بمرور السنين. ومن هنا يرى البعض أن الكنيسة الإنجيلية الضخمة بما لديها من آلات الضباب وعروض الأضواء وفرق غناء الروك[11] = تزرع بذور تدميرها بنفسها باستغنائها عن الشعائر العادية التقليدية الضرورية لبناء الولاء العميق وتداول الإيمان عبر الأجيال. وإذا أديت الشعائر التي هي حدسيًا من نوع شعائر المتلقي الخاص بتحفيز حسي عال كما هو الشأن في شعائر الفاعل الخاص، شعر الناس بانقطاع بين معنى الشعيرة وبنية ما يحدث. كما أن هذا النهج قد لا يمكن الاستمرار عليه في العبادة، لأن هذا الانقطاع الإدراكي سيفضي في النهاية إلى أن يسخر الناس من مشهد غير مرتبط بمعناه الحدسي أو يملوا منه.

وعلى نفس المنوال، إذا أديت الشعائر التي ينبغي أن تكون مفعمة بالأحاسيس على نحو أقل مما ينبغي أو ألغيت تمامًا من حياة الكنيسة، فستواجه الكنيسة أيضًا قصور في استمرارية الإيمان عبر الأجيال وفي المحافظة على ولاء المصلين القوي. وتبيّن فرضية أشكال الشعائر وما يدعمها أبحاث لسياقات دينية مختلفة، أن الحدس المتعلق ببنية الشعائر ومعناها الديني حدس راسخ بعمق. فشعائر الفاعل الخاص المثقلة بالوجدانيات تخلق ذكريات قوية، يتكون حولها

---

(11) وهذه مظاهر للتحفيز الحسي العالي الذي تتميز به شعائر الفاعل الخاص. (المترجم)

المعنى والمجتمع الديني. وأما أفعال الشعائر الشائعة التي تبدو عادية تقريبًا هي التي تدرب المصلين على الجوانب الأكثر تجريدًا ومعارضة للحدس من اللاهوت، وترمّزها في الذاكرة والحياة اليومية للمصلين، وتساعدهم على التماهي مع مجتمع العبادة (Whitehouse, 2004)، ولكي تبقى العبادة وتزدهر فلابد من احتوائها على النسبة الصحيحة من كلا النوعين من الشعائر.

التطبيق التوليدي

بيّنت أبحاث علم الدين الإدراكي مقدار أهمية الشعائر في إتمام الالتحام والولاء الجماعي وتشكيل الهوية الدينية عبر الأجيال وتشكيل ذاكرة المفاهيم اللاهوتية للفرد والجماعة، وأن الجماعات الدينية ذات الشعائر الجماعية الراسخة والمتوازنة أكثر مرونة من الجماعات التي تفتقر إلى ذلك، وهكذا لا تقتصر فائدة تحليلات علم الدين الإدراكي للشعائر على بيان ما يحسه الناس حدسيًا أثناء أدائهم الشعائر الدينية، بل قد تعين علماء الدين واللاهوتيين على نقد وتخطيط الشعائر بما يحقق مهمة الكنيسة على أفضل وجه.

إن استعمال الذبائح لتكفير الخطيئة مثال لبيان كيفية مساهمة علم الدين الإدراكي في بيان المعنى الحدسي في الشعائر. فالصور المتكررة بانتظام للتضحيات والقرابين في الكتاب المقدس العبري هي أمثلة لشعائر المتلقي الخاص (Edman, 2015)، وفيها يقوم المشاركون البشريون مقام الفاعلين الذين يقدمون الذبائح لله، والله يتلقى ذبائحهم. ولقد كانت شعائر المتلقي الخاصة هذه تتكرر يوميًا بين العبرانيين القدماء، وهي شعائر لا يمكن عكس ما يترتب عليها، ولا تستلزم تدخل الكاهن، ولم تكن من نوع المهرجانات ذات الإثارة الحسية العالية. ثم تبدل الأمر، فحول صلب المسيح ما كان من جنس شعائر المتلقي الخاص (شعائر تقديم الأضاحي من أجل الخطيئة) إلى شعائر الفاعل الخاص (الأضحية الأعظم من أجل الخطيئة)، ففي هذه الحالة يكون الله هو الفاعل الذي يُضحى به على الصليب، وهو في الآن ذاته الذي يتلقى الأضحية

من أجل خطيئة البشر، ومثل هذا لا يحتاج إلى تكرار؛ إنها ذروة دراما الخلاص التي لا يفنى أثرها. والطريقة التي تعبّر بها الكنيسة عن هذا الحدث الجوهري الإيماني وتحتفل به وتعيد سرده لها آثار عميقة في كيفية فهم الناس للصلب وتذكرهم له، وهذا التحول في العلاقة بين الإنسانية والله الذي تشير إليه يدعمه حدسياتنا عن المعنى من مثل هذه الشعائر.

إن هذا المفهوم اللاهوتي العميق يتوافق مع حدسنا عن كيفية عمل الشعائر توافقًا بيّنًا، وعلى اللاهوتيين وعلماء الإدراك أن يجتهدوا لكشف المزيد عن العلاقة بين حدسيات الشعائر واللاهوت. وهنا تظهر أسئلة بحثية تتعلق بالحدسيات الأخرى حول الشعائر وأسسها اللاهوتية، فربما يكون ميل المسيحيين إلى الاعتقاد بالمعتقدات الباطلة (كالخلط بين النعمة والتبادل الاجتماعي، وإساءة تفسير التجسد على أنه يعني أن يسوع نصف إله، وافتراض مفاهيم تجسيمية لا تليق بالله، انظر (Barrett, 1999; Barrett, 2002; Slone, 2004) له علاقة بسوء استعمال شعائر الكنسية أو رفضها. فالشعائر الدينية لا تفلح في مساندة الجماعات الدينية وإعانتها على تحقيق أهدافها إلا إذ جمعت بين تمثل اللاهوت تمثيلًا مناسبًا وملائمة الحدس.

وبناءً على هذا التحليل، يمكننا تخيل ما قد ينصح علماء الدين الإدراكي الكنائسَ والمجتمعات الدينية بمراعاته:

1. الشعائر الجماعية وسيلة قوية للجماعات لإنشاء روابط اجتماعية محكمة شريطة أن يقع التشارك فيها بالطرق الصحيحة، وذلك بأن تكون متزامنة، وفيها ترتيب ومفردات محظورة، وتمكن المشاركين من رؤية وسماع بعضهم وهم يشاركون هذه التجربة المشتركة[12].

(12) لا يقتصر نفع هذه الشعائر على إحساس الناس بأنهم جزء من المجتمع وحسب، بل تساعد أيضًا في إعادة ربط الناس بالمجتمع الذي أبعدوا عنه. وقد أوضح فِرن بِنسن Vern Bengtson في دراسته المستفيضة الممتازة (Bengtson et al. 2013) عن كيفية انتقال الإيمان عبر الأجيال مقدارَ أهمية الشعائر والأعمال الدينية المشتركة في الكنيسة والمنزل. إن مشاركة

2. ولكن القوة الشعائرية لتقوية الروابط داخل الجماعة قد تفضي إلى تنفير الغرباء والمنتمين الجدد عن الجماعات الدينية، ولذلك من المهم أن يشرك القائمون على تخطيط الشعائر قصدًا الوافدين الجدد والمستبعدين أو المتجاهلين سابقًا في أداء وقيادة الشعائر.

3. ينبغي أيضًا عند تخطيط شعائر الكنيسة مراعاة إدخال القدر المناسب من عنصر التحفيز الوجداني العالي أو المهرجانات. فينبغي أن تكون الشعائر التي تعبر عن تحول في الحياة الإنسان (كحفلات الزفاف والترسيمات والمعمودية كما في بعض التقاليد) من أكثر شعائر الكنسية إثارة(13).

الخاتمـــة

يقدم علم الدين الإدراكي معلومات مهمة لفهم وتوقع المعتقدات والأعمال المتنوعة التي يميل الناس إلى إحداثها فيما يتعلق بالله والملائكة والشياطين والأرواح والحياة بعد الموت وانتظام الكون وأصول الكائنات (Barrett, 2011, 2012, 2013; Bloom, 2004; Boyer, 2001; De Cruz, 2014; Kelemen, 2004; Lawson & McCauley, 2002; Slone, 2004)، والغالب على هذه المفاهيم أنها تنشأ في مرحلة الطفولة وتستمر غالبًا إلى مرحلة البلوغ. ولقد كان الغرض من هذا الفصل توضيح كيف يمكن للاهوتيين أن ينتفعوا من هذه المعلومات مع تقديم أمثلة عملية.

هذه الشعائر (وخاصة إذا كانت جزءًا من نسيج الحياة الأسرية أيضًا) يبين علة ارتفاع معدلات تداول الإيمان عبر الأجيال في بعض التقليد الدينية.

(13) وما هو غير واضح ويجب فحصه بشكل كامل هو كيف تتوافق فرضية شكل الشعائر مع الشعائر التي لا تتناسب مع الأشكال التي حددها لاسن وماكولي؟ هل تولّد أيضًا تلك الشعائر التي لا تندرج تحت أي من الفئتين المحددتين في فرضية شكل الشعائر RFH توقعات وتفسيرات حدسية؟ وكيف يمكن للشعائر أن تعمق التواصل الاجتماعي وتفتح الباب أيضًا للدعوة بتوسيع الجماعة الاجتماعية بدلاً من وضع الحدود التي تقسم الناس إلى منتمين وغرباء؟ يكمن الإشكال في أن الشعائر تبدو أعمالًا تحتاجها الكنيسة لتزدهر، وفي نفس الوقت قد تجلب أمورًا مما يجب أن تتجنبه الكنائس إن أرادت تكوين مجتمعات حيوية ومرحبة تنمو وتزدهر.

وقد قدمنا في كلامنا عن التفكير الغائي والشعائر أمثلة تبين كيف يمكن للاهوتيين أن يشتغلوا بعلم الدين والإدراكي ولماذا ينبغي لهم ذلك؟ وإن ما يقدمه علم الدين الإدراكي مما قد يوفر أرضًا خصبة لعلماء اللاهوت أوسع من أن ينحصر في التفكير الغائي والشعائر. ومن ذلك مثلًا ما يشتغل به علم الدين الإدراكي من طريقة عمل أفكارنا الافتراضية حول ما في أذهان الآخرين وقدرتنا على تقدير أحاسيس وأفكار الفاعلين، وهي مكونات حدسية أساسية لكيفية فهمنا لله و"عقل" الله. "فلنظرية العقل" آثار مهمة على تجربتنا في الصلاة والعلاقة مع الله وفهم مقاصد الله وغاياته (Edman, 2018; Gervais, 2013; Luhrmann, 2012; Norenzayan et al., 2012; Willard & Norenzayan, 2013).

واعتبار الاختلافات الفردية في نظرية العقل قد يساعد على توضيح بعض أسباب الاختلاف في الاعتقاد بالله وتنوع أحوال الناس في صلتهم بالله في الصلاة والعبادات الأخرى واختلاف الآراء اللاهوتية الفردية في مشيئة الله وغاياته. فقد ثبت ارتباط تعبيرات دينية معينة (كالأصولية المحافظة والبروتستانتية الليبرالية) بالأعراف والقواعد الأخلاقية والسياسات التي يؤيدها الناس (Brown & Brown, 2015; Rowatt et al., 2013)، وذلك يعني أن الناس ينسبون إلى الله مبادئ عرفيّة وسياسات وقواعد أخلاقية تتوافق مع مبادئهم وتفضيلاتهم بل وتعبّر عنها، وذلك العزو المبني على معرفة ما في "عقل الله" هي من عمل نظرية العقل. وربما تكون الاختلافات الفردية في نظرية العقل مسؤولة جزئيًا عن الاختلاف في مقدار ما يراه الناس من تماثل بين الأصول الأخلاقية التي يقررها الله وأصولهم هم (وتلك قضية تتطلب مزيدًا من البحث)، ولذلك لوازم على الطريقة التي يفهم بها الناس الله وعلى تحديد المقاصد التي يجب أن تكون عند تكوين الهوية الروحية والدينية.

إن نظرية العقل والتفكير الغائي وأشكال الشعائر ومعتقداتنا الحدسية عن الدار الآخرة والذاكرة ومزايا النقل للمفاهيم اللاهوتية المخالفة للحدس مخالفة خفيفة = كل ذلك يأتي بتطبيقات تصحيحية وتوليدية مهمة للاهوت. والمهمة الصعبة التي يتعين على اللاهوتيين القيام بها أن يجدوا سبيلًا للانتفاع بما يأتينا

من علم الدين الإدراكي عن الإدراك الديني البشري. وقد وصف أحد الباحثين البارزين في علم الدين الإدراكي، وهو أيضًا كاهن في كنيسة إنجلترا، علم الدين الإدراكي بأنه "علم الوثنية الإدراكي" (Jong et al., 2015)، ذلك لأنه يساعدنا على فهم سبب ميل المسيحيين الطبيعي إلى المعتقدات والأعمال التي تتعارض مع ما تعلموه في الكنيسة ومن نصوص الكتاب المقدس لسنوات. وقد يساعدنا علم الدين الإدراكي في الوقوف على أسباب بقاء "المذاهب الدينية المارقة" التي يقيم الإيمان فيها هوية قبلية مغلقة للناس، ويؤيد الأفكار والمعتقدات الخرافية، ويولّد وصفًا لله يوافق هوى المؤمن، لا تصورات الكتاب المقدس وهدي الكنيسة. وفي مثل هذه الحالات قد تعمد للكنائس إلى التغلب على هذه الحدسيات، وإحداث أعمال كنسية تعزز التنشئة الروحية وتداول الإيمان على مر الأجيال، ولا يتم ذلك إلا بفهم كيف تولّد العمليات الإدراكية البشرية طرق التدين. وأيضًا، قد يساعدنا علم الدين الإدراكي على فهم أين ولماذا تنحرف المعتقدات والأعمال الدينية، وما الذي يمكن فعله لدعم الأعمال الشرعية المؤثرة. والحاصل أن الجمع بين علم الدين الإدراكي واللاهوت أمر ضروري ومثمر لمن يهتمون بالحياة الإيمانية وتوجيهها توجيهًا مؤثرًا، ولا يمكن لمن رام ذلك أن يتجاهل علم الدين الإدراكي.

أسئلة لمزيد من البحث

1. ما الاختلافات الأساسية في كيفية تفاعل مفاهيم علم الدين الإدراكي مع أعمال وعقائد الأديان المختلفة وما أثر ذلك على هذه الأديان؟
2. ما أنواع الاختلافات البنيوية في الشعائر التي تفضي إلى دعوة الغرباء إلى الانضمام إلى المجتمع الديني وتلك التي تضع الحواجز أمامهم؟
3. كيف تؤثر الاختلافات في كيفية التعقيل mentalizing وتطبيق نظرية العقل على الاختلافات في الأحوال الوجدانية الدينية؟

شكر وعرفان

نقرّ ممتنين أن هذا البحث تم بمنحة من صندوق تمبلتون ريليجن ترست
.Templeton Religion Trust

المراجع

Atran, S., & Henrich, J. (2010). The evolution of religion: How cognitive by- products, adaptive learning heuristics, ritual displays, and group competition generate deep commitments to Prosocial religion. *Biological Theory, 5*, 18- 30.

Barrett, J. L. (1999). Theological correctness: Cognitive constraint and the study of religion. *Method & Theory in the Study of Religion, 11*, 325- 339.

Barrett, J. L. (2002). Smart gods, dumb gods, and the role of social cognition in structuring ritual intuitions. *Journal of Cognition and Culture, 2*, 183- 193.

Barrett, J. L. (2012). *Born believers: The science of children's religious belief.* New York: Free Press.

Barrett, J. L. (2011). *Cognitive science of religion and theology: From human minds to divine minds*. Conshohocken, PA: Templeton Press.

Barrett, J. L. (2013). Exploring religion's basement: The cognitive science of religion. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed.), pp. 234- 255. New York: Guilford Press.

Barrett, J. L., & Trigg, R. (2014). Cognitive and evolutionary studies of religion. In J. L. Barrett and R. Trigg (Eds.), *The roots of religion: Exploring the cognitive science of religion*, pp. 1- 15. Farnham, UK: Ashgate.

Bengtson, V. L., Putney, N. M., & Harris, S. (2013). *Families and faith: How religion is passed down across generations*. New York: Oxford University Press.

Bloom, P. (2004). *Descartes' baby: How child development explains what makes us human*. London: William Heinemann.

Bloom, P. (2007). Religion is natural. *Developmental Science, 10*(1), 147- 151.

Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.

Branaugh, M. (2008). Willow creek's "huge shift": Influential megachurch moves away from seeker- sensitive services. *Christianity Today, 52*(6), 13.

Brown, K. B., & Brown, R. E. (2015). Race/ ethnicity, religion, and partisan leanings. *Review of Religious Research, 57*(4), 469- 505.

Bulbulia, J., & Sosis, R. (2011). Signalling theory and the evolution of religious cooperation. *Religion, 41*, 363- 388.

Cavanaugh, W. T., & Smith, J. K. A. (Eds.). (2017). *Evolution and the fall*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

De Cruz, H. (2014). Cognitive science of religion and the study of theological concepts. *Topoi, 33*, 487- 497.

DesRoches, R., Comerio, M., Eberhard, M., Mooney, W., & Rix, G. J. (2011). Overview of the 2010 Haiti earthquake. *Earthquake Spectra, 27*, S1- S21.

Edman, L. (2015). Applying the science of faith: The cognitive science of religion and Christian practice. *Journal of Psychology and Christianity, 34*, 238- 249.

Edman, L. (August 12- 16, 2018). *Theory of mind, imagination, and the experience of God* (paper presentation). The 7th bi- annual Conference of the International Association for the Cognitive Science of Religion, Boston, MA.

Enns, P. (2012). *The evolution of Adam: What the Bible does and does not say about human origins*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.

Gervais, W. M. (2013). Perceiving minds and gods: How mind perception enables, constrains and is triggered by beliefs in gods. *Perspectives in Psychological Science, 8*(4), 380- 394.

Hobson, N. M., Scheroeder, J., Risen, J. L., Xygalatas, D., & Inzlicht, M. (2018). The psychology of rituals: An integrative review and process- based framework. *Personality and Social Psychology Review, 22*(3), 260- 284.

Järnefelt, E., Canfield, C. F., & Kelemen, D. (2015). The divided mind of a disbeliever: Intuitive beliefs about nature as purposefully created among different groups of non- religious adults. *Cognition, 140*, 72- 88.

Johnson, M. K., Rowatt, W. C., & LeBouff, J. P. (2012). Religiosity and prejudice revisited: In-group favoritism, out- group derogation, or both? *Psychology of Religion and Spirituality, 4*(2), 154- 168.

Jong, J., Kavanagh, C., & Visala, A. (2015). Born idolaters: The limits of the philosophical implications of the cognitive science of religion. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionphilosophie, 57*(2), 244- 266.

Kahneman, D. (2003). A perspective on judgment and choice: Mapping bounded rationality. *American Psychologist, 58*(9), 697- 720.

Kahneman, D. (2011). *Thinking fast and slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Kelemen, D. (1999). The scope of teleological thinking in preschool children. *Cognition, 70*, 241- 272.

Kelemen, D. (2004). Are children "intuitive theists"? Reasoning about purpose and design in nature. *Psychological Science, 15*, 295- 301.

Konvalinka, I., Xygalatas, D., Bulbulia, J., Schjoedt, U., Jegindø, E.- M. E., Wallot, S., Van Orden, G., & Roepstorff, A. (2011). Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire- walking ritual. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 108(20)*, 8514- 19.

Kundert, C., & Edman, L. R. O. (2017). Promiscuous teleology: From childhood through adultand from east to west. In R. G. Hornbeck, J. L. Barrett, & M. Kang (Eds.), *Religious cogin China: "Homo Religiosus" and the dragon*, pp. 79- 96. Cham, Switzerland: Springer.

Lang, M., Bahana, V., Shaver, J., Reddish, P., & Xygalatas, D. (2017). Endorphin-mediated syneffects on cooperation. *Biological Psychology*, *127*, 191- 197.

Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cognitive forms*. New York: Cambridge University Press.

Legare, C. H., & Nielsen, M. (2015). Imitation and innovation: The dual engines of cultural learning. *Trends in Cognitive Sciences*, *19*, 688- 699.

Legare, C. H. & Souza, A. L. (2012). Evaluating ritual efficacy: Evidence from the supernatural. *Cognition*, *124*, 1- 15.

Luhrmann, T. M. (2012). *When God talks back: Understanding the American evangelical relawith God*. New York: Alfred A. Knopf.

Mally, B. (2019). How are rituals thought to work? In D. Jason Slone & W. W. McCorkle Jr. (Eds), *The cognitive science of religion: A methodological introduction to key empirical studies*, pp. 211- 227. London: Bloomsbury Academic Press.

McCauley, R. N. (2000). The naturalness of religion and unnaturalness of science. In F. C. Keil & R. A. Wilson (Eds.), *Explanation and cognition*, pp. 61- 85. Cambridge, MA: MIT Press.

McCauley, R. N. (2011). *Why religion is natural, and science is not*. New York: Oxford University Press.

Morgan, R., Fischer, R., & Bulbulia, J. A. (2017). To be in synchrony or not? A meta-analysis of synchrony's effects on behavior, perception, cognition and affect. *Journal of Experimental Social Psychology*, *72*, 13- 20.

Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How religion transformed cooperation and conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Norenzayan, A., Gervais, W. M., & Trzesniewski, K. H. (2012). Mentalizing deficits constrain belief in a personal god. *PLoS One*, *7*, Article e36880.

Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon and Schuster.

Redman, R. R. (2001). Welcome to the worship awakening. *Theology Today*, *58*(3), 369- 383.

Routledge, C., Abeyta, A. A., & Roylance, C. (2017). We are not alone: The meaning motive, reand belief in extraterrestrial intelligence. *Motivation and Emotion*, *41*, 135- 146.

Rowatt, W. C., Shen, M. J., LaBouff, J. P., & Gonzalez, A. (2013). Religious fundamentalism, right- wing authoritarianism, and prejudice: Insights from meta- analysis, implicit social cognition, and social neuroscience. In R. F. Paloutzian, & C. L. Park (Eds.). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, pp. 457- 475. New York: Guilford Press.

Slone, D. J. (2004). *Theological incorrectness: Why religious people believe what they shouldn't*. New York: Oxford University Press.

Sober, E. (2020). *Core Questions in Philosophy* (7th Ed.). New York: Routledge.

Sosis, R. (2019). Do religions promote cooperation? Testing signaling theories of religion. In D. Jason Slone & W. W. McCorkle Jr. (Eds), *The cognitive science of religion: A methodological into key empirical studies*, pp. 155- 162. London: Bloomsbury Academic Press.

Sosis, R., & Ruffle, B. J. (2003). Religious ritual and cooperation: Testing for a relationship on Israeli religious and secular kubbutzim. *Current Anthropology*, *44*(5), 712- 722.

Stanovich, K. E., & West, R. F. (2000). Individual differences in reasoning: Implications for the rationality debate. *Behavioral and Brain Sciences*, *23*, 645- 665.

Tarr, B., Launay, J., & Dunbar, R. I. M. (2016). Silent disco: Dancing in synchrony leads to elepain thresholds and social closeness. *Evolution and Human Behavior*, *37*(5), 343- 349.

Venema, D. R., & McKnight, S. (2017). *Adam and the genome*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.

Watson- Jones, R. E., & Legare, C. H. (2016). The social functions of group rituals. *Current Directions in Psychological Science*, *25*(1), 42- 46.

Watson- Jones, R. E., Whitehouse, H., & Legare, C. H. (2016). In- group ostracism increases high- fidelity imitation in early childhood. *Psychological Science*, *27*(1), 34- 42.

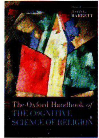
Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Willard, A. K., & Norenzayan, A. (2013). Cognitive biases explain religious belief, paranormal belief, and belief in life's purpose. *Cognition*, *129*, 379- 391.

Wood, C. (2016). Ritual well- being: Toward a social signaling model of religion and mental health. *Religion, Brain & Behavior*, *7*(3), 223- 243.

Xygalatas, D. (2019). Do rituals promote social cohesion? In D. Jason Slone & W. W. McCorkle Jr. (Eds), *The cognitive science of religion: A methodological introduction to key empirical studies*, pp. 163- 172. London: Bloomsbury Academic Press.

Xygalatas, D., Mitkidis, P., Fischer, R., Reddish, P., Skewes, J., Geertz, A. W., Roepstorff, A., &Bulbulia, J. (2013). Extreme rituals promote prosociality. *Psychological Science*, *24*(8), 1602- 1605.



مرجع أكسفورد
في علم الدين الإدراكي

لماذا يميل الناس إلى التدين؟ ولماذا تنتشر الأديان في أنحاء العالم وعلى مر التاريخ؟ ولماذا تتخذ الأعمال الدينية أشكالا متشابهة كتقديم القرابين ودفن الموتى بشعائر خاصة؟ وما الذي يجعل بعض المعتقدات والأعمال الدينية أكثر شيوعا من غيرها؟ وما الذي يجعل أنواعًا مماثلة من المفاهيم الإلهية تتكرر بانتظام في ثقافات مختلفة؟ ولماذا يعتقد الناس بوجود فاعلين خارقين للطبيعة مع عدم رؤيتهم لهم صراحةً؟ وما تأثير الأعمال الدينية على المتدينين؟ ولماذا تروج الأديان لأنواع مشابهة من الأخلاق، وتسمح بالعدوان أحيانًا على المخالفين؟ ولماذا تسعى المنظمات الدينية إلى ضبط السلوك الجنسي ووضعه تحت السيطرة؟ هذه بعض الأسئلة التي يشتغل بها علم الدين الإدراكي والتي تناولها هذا السفر الجامع الفريد. وعلم الدين الإدراكي علم تجريبي تتقاطع فيه فنون متعددة كالأنثروبولوجيا وعلم النفس التجريبي وعلوم الحاسبات وعلم التطور والفلسفة وعلم الأعصاب، وموضوعه الظواهر الدينية المنتشرة عالميًا وتاريخيًا كالاعتقاد بوجود الأرواح والأشباح والآلهة والحياة الآخرة وما يرتبط بذلك من أعمال كالعبادات والشعائر، وغايته تعليل هذه الظواهر بالرجوع إلى كيفية عمل الإدراك البشري، ولا يستقيم ذلك إلا بافتراض أن للعقول البشرية خصائص معينة يتأتى بها إدراك بعض المفاهيم والتفكير فيها دون بعض، فالعقل البشري لا يعالج أصناف المعلومات على السواء، بل يتخصص في معالجة أصناف معينة من المعلومات المتوافرة في البيئات والسياقات البشرية، وكما أن بعض الأفكار أيسر على العقل البشري في معالجتها من بعض فكذلك بعض الأفكار أيسر في تبليغها وتداولها من بعض، ولا تُكتب النجاة إلا للأفكار التي هي أيسر في المعاجلة والنقل والتبليغ، فترسخ وتتفشى في المجتمعات، وتتحول إلى أفكار ثقافية يجتمع عليها الناس، ومن هذه الأفكار الأفكار الدينية المنتشرة في أنحاء العالم وعلى مر الأحقاب.

وفي هذا المرجع جمع وتلخيص لأوثق وأهم ما تم إنجازه من أبحاث ودارسات تجريبية ونظرية في علم الدين الإدراكي على مدار العقود الثلاثة الماضية، وقد أراد محرره جَستن بارت أن يكون مرجعًا جامعًا صالحًا للعشرين سنة القادمة، فجاءت فصوله زاخرة بما لا حصر له من الكتب والأوراق العلمية التي صنفت في مواضيع شتى من هذا الفن، وبذلك يكون هذا المرجع أهم ما كتب في علم الدين الإدراكي حتى الآن.

ابن النديم للنشر والتوزيع
51 شارع نهار بلعيد فويدر ـ وهران
هاتف: 03 76 20 661 213 +
فاكس: 88 97 25 41 213 +
ص.ب: 357 السانيا زرباني محمد
وهران ـ الجمهورية الجزائرية
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الإمارات العربية المتحدة ـ مركز الأعمال - مدينة الشارقة
للنشر - المنطقة الحرة - خلوي: 28 28 69 3 961 +
email: rw.culture@yahoo.com
توزيع: دار الروافد الثقافية - الحمراء ـ شارع ليون ـ
برج ليون، ط6 - بيروت ـ لبنان ـ ص.ب.113/6058
هاتف: 37 04 74 1 961 +

